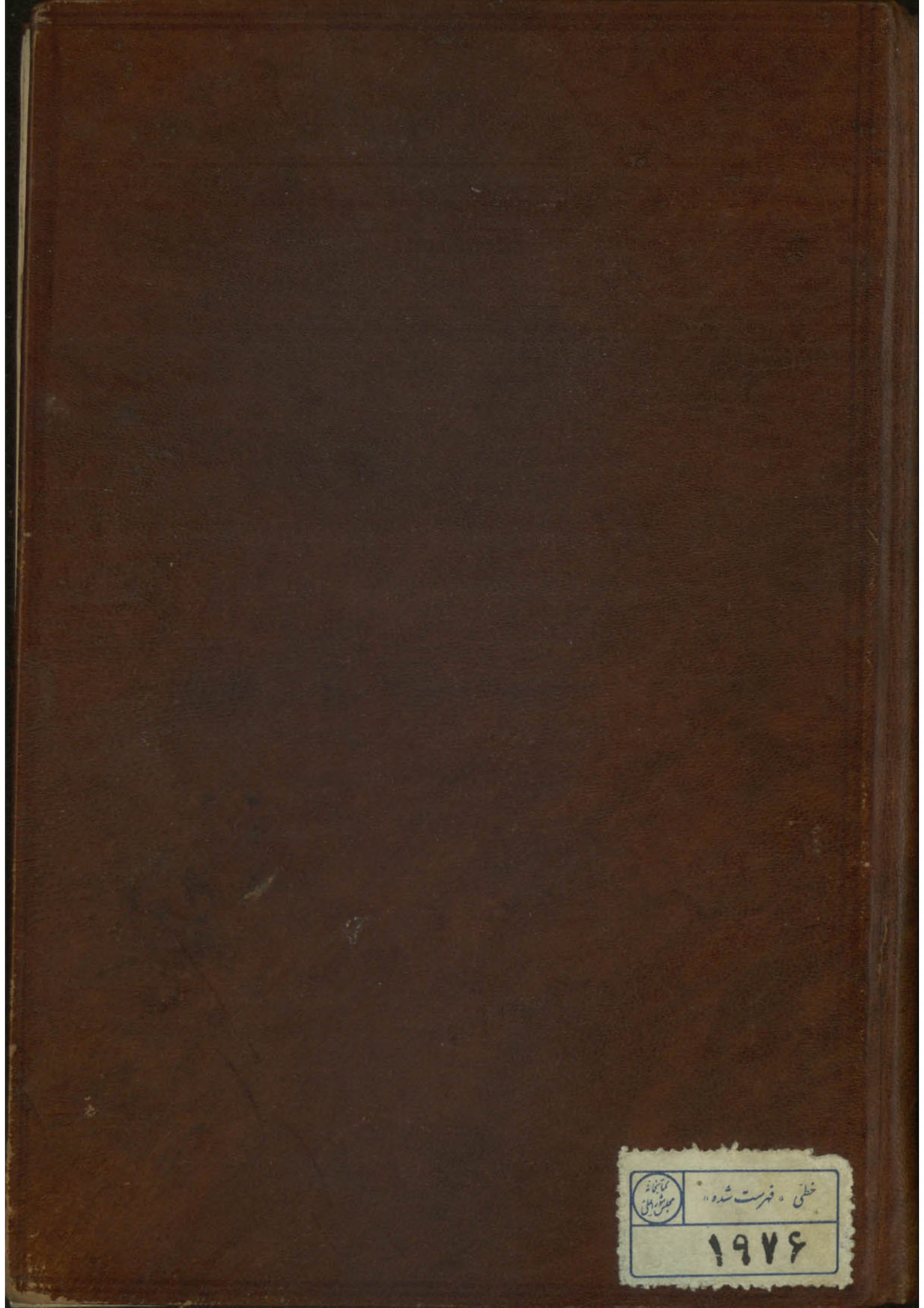
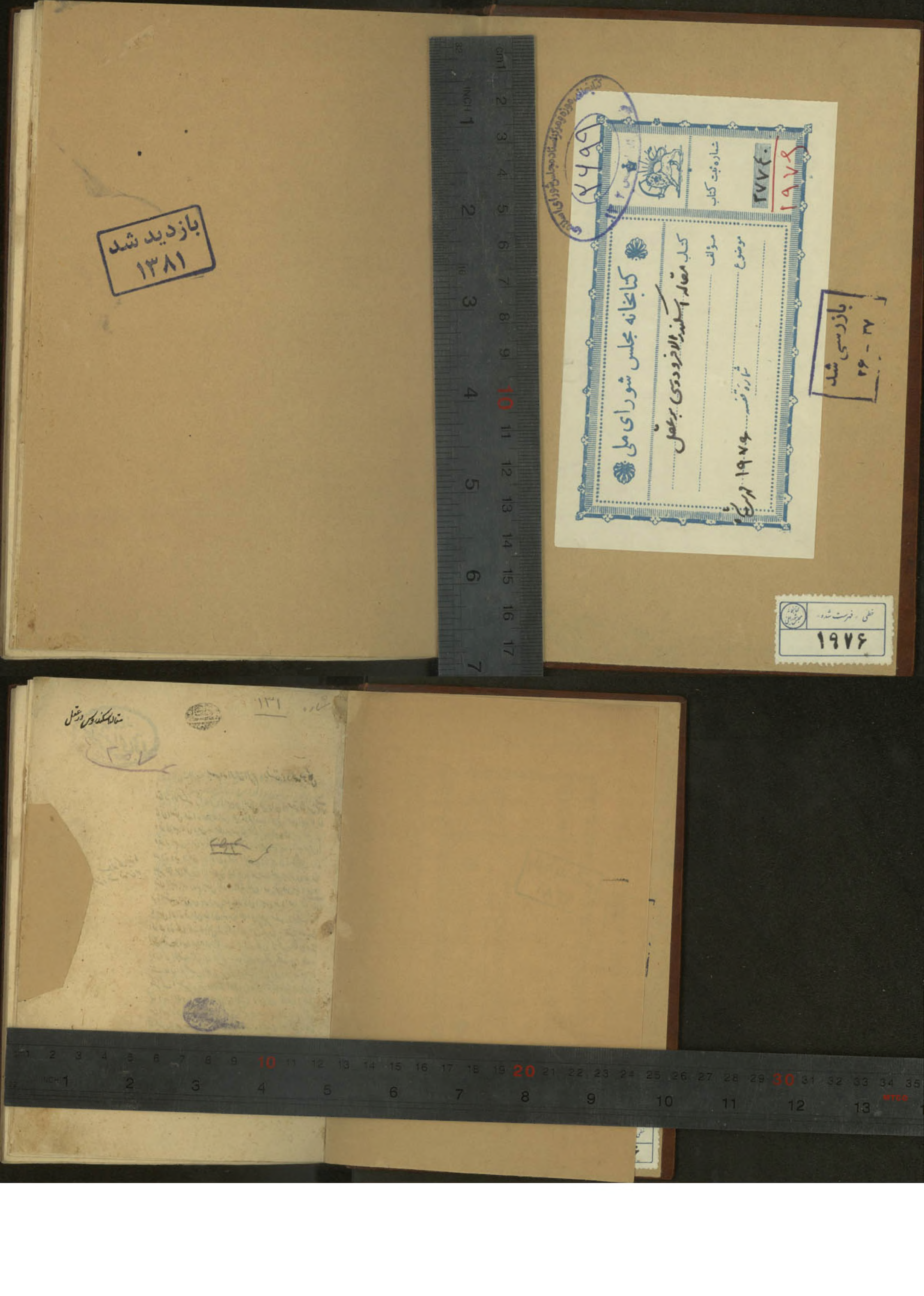

کتابخانهٔ مجلس شورای ملی
خطی «فهرست شده»
۱۹۷۶



بازدید شد
۱۳۸۱
کتابخانه مجلس شورای ملی
شماره ثبت کتاب
۲۷۷۴۰
۱۹۷۶
مؤلف
موضوع
بازرسی شد
۲۶ - ۲۷
خطی - فهرست شده
۱۹۷۶

١

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين وعليه نتوكل

مقالة الاسكندر الافرودسي في العقل على راي ارسطوطاليس الفيلسوف
قال ان العقل عند ارسطوطاليس على ثلثة ضروب احدها العقل الهيولاني
وقولي هيولاني اعني به عقلا موضوعا ممكنا ان يصير كلا مثل الهيولى
وقولي هيولى اعني به شيئا موضوعا ممكنا ان يصير شيئا مشارا اليه موجودا
بصورة ما فيه وممكن اذ كان وجود الهيولى انما هو في انه ممكن ان
يصير كلا من طريق الامكان من جهة ما هو لذلك فهو هيولاني فان
عقلا ايضا الذي لم يعقل بعد الا انه ممكن ان يعقل فهو هيولاني وهو
قوة النفس التي هي هكذا اعني عقل هيولاني وليس هو واحدا من الموجودات
بالفعل الا انه قد يمكن فيه ان يكون كلا اي يصير متصورا للاشياء
الموجودة كلها لانه لا ينبغي لمدرك الكل ان يكون بالفعل بطبيعته
التي تخصه واحدا من المدركات لانه لو كان كذلك لكان تمنعه
ادراكه الاشياء التي من خارج معوقة صورته التي تخصه عن تصور
تلك فان الحواس ايضا لا يدرك الاشياء التي اوجدنا انها هو فيها
وكذلك البصر اذ هو مدرك الالوان فان الالة التي هو فيها و
بها وهذا الادراك لا لون لها لانه لو كان لها خاصا والمشم
من الهواء وهذا ليست له رائحة والمشم هو مدرك الارايح واللمس
لا يحس ما هو مثله في الحرارة والبرودة او اللين او الخشونة وانما
يحس ما خالفه في الكثرة او القلة وذلك لانه ما كان يمكن اذا
كان الا يكون له هذه الاضداد لان كل حس طبيعي يكون فعد
ملموس فكما لا يمكن في الحواس ان يدرك الحس شيئا هولى ولا

ان يميزه كذلك اذا كان العقل دركا ما وتميزا للمعقولات
فليس يمكن ان يكون واحدا من الاشياء التي هو يميزها لكنه
مدركا للكل اذ كان يمكن ان يعقل الكل فليس هو اذا واحدا
من الموجودات بالفعل ولكنه بالقوة كلها فان هذا هو معنى
انه عقل فان الحواس وان كانت انما يكون باجسام فليس
هي الاشياء التي تدركها ولكنها اشياء اخر غيرها بالفعل فان
ادراك الحواس انما هو قوة لجسم ما ينفعل ولذلك ليس كل
حس مدركا لكل محسوس لان الحس ايضا هو شيء ما لينفعل فاما
العقل فاذا ليس مدرك الاشياء بجسم ولا هو قوة لجسم ما و
لا ينفعل فليس هذا هو البتة شيئا من الموجودات بالفعل ولا
هو شيئا مشارا اليه بل انما هو قوة ما قابلة صور ومعقولات
هذه الاستكمال وهذه النفس فهذا العقل الهيولاني هو في جميع
من له النفس التامة اعني الناس والعقل ضرب اخر هو الذي
قد صار يعقل وله ملكة ان يعقل وله ملكة ان يعقل وقادرا ان
يأخذ صور المعقولات بقوة في نفسه وقياسه قياس الذين
يكون فيهم ملكة الصناعات القادرين بانفسهم على ان
يعملوا اعمالها فان في الاول ما كان شبيها بها والآن بالذين
فيهم قوة تعملون بها الصناعة حتى يصيروا صناعا وهذا
العقل هو العقل الهيولاني من بعد ان صارت له ملكة و
استفادة والعقل الثاني فاما الثالث وهو غير الاثنين الموصوفين
فهو العقل الذي به يصير الهيولاني له ملكة وقياس هذا الفاعل
كما يقول ارسطوطاليس ايضا قياس الضوء لانه كما هو ان الضوء

شيء وان كان ايضا بالقوة شيء فهو ممكن

هو علة للالوان المبصرة بالقوة في ان يصير بالفعل كذلك
هذا العقل يجعل العقل الهيولاني الذي بالقوة عقلا بالفعل
بان يثبت فيه ملكة التصور العقلي وهذا هو بطبيعته معقول و
هو بالفعل بهذا لانه جاعل العقل الهيولاني الذي بالقوة
عقلا بالفعل وفاعل التصور العقلي وسايق العقل الهيولاني الى
الفعل فلذلك هو ايضا عقل لان الصورة التي ليست هي لانية
التي هي وجدها بطبيعتها معقولة عقل لان الصورة الهيولانية
انما تصير معقولة بالفعل اذ كانت بالقوة معقولة وذلك ان
العقل يجردها من الهيولى لا معها وجودها بالفعل فيجعلها هو معقولة
وحينئذ اذا عقلت كل واحدة منها فانها تصير بان تكون معقولا و
عقلا ولم يكن من قبل ولا في طبيعتها هكذا لان العقل بالفعل
ليس هو شيئا غير الصورة المعقولة فلذلك كل واحدة منها هي
التي ليست معقولة على الاطلاق اذا عقلت صار عقلا لانه كما
ان العلم الذي بالفعل انما هو للمعلوم الذي بالفعل والمعلوم الذي
بالفعل انما هو للعلم الذي بالفعل والمعلوم الذي بالفعل هو العلم الذي
بالفعل وكذلك الحس الذي بالفعل هو المحسوس الذي بالفعل و
المحسوس الذي بالفعل هو الحس الذي بالفعل وكذلك العقل الذي
الذي بالفعل هو المعقول الذي بالفعل والمعقول الذي بالفعل
هو العقل الذي بالفعل لان العقل اذا اخذ صورة المعقول و
فصلها من الهيولى فانه يجعلها هي معقولة بالفعل ويصير هو عقلا
بالفعل فان كان شيء من الموجودات معقولا بالفعل بطبيعته
في نفسه ومن ذاته انه كذلك لانه غير مخالط للهيولى لا لانه تجرد

الصورة من الهيولى فهذا هو عقل بالفعل لان العقل بالفعل هو بها
معقول بهذا المعقول بطبيعته الذي هو العقل بالفعل اذا صار عقله
العقل الهيولاني لا الانتزاع والفصل والتصور لكل واحدة من
الصورة قبل غير انه العقل المستفاد والفاعل وليس هو جا اولا
قوة لنفس منا ولكنه يحدث فينا من خارج اذا كمل عقلنا
فان كان باخذ الصورة يكون التصور العقلي وكان وجود هذه
الصورة ليس يكون في وقت من الاوقات بان يفارق
الهيولى ولا بان يفارقها فانه اذا عقل وهو فينا مفارق لانه
ليس بانا عقلناه صار عقلا ولكن بما كان بطبيعته هكذا
اذا كان بالفعل عقلا ومعقولا وهذه الصورة التي هي هكذا وهذا
الجوهر المفارق للهيولى غير قابل للفساد ولذلك سمى ارسطوطاليس
العقل فاعلا الذي بالعقل المستفاد اي الصورة التي بهذه الصفة
لانها فانه وان كانت كل واحدة من الصور الاخر المعقولة
اذا عقلت يصير عقلا فانه ليس بالمستفاد منا ولا يدخل لها
فاعل هي عقل ولكن اذا عقلت يصير عقلا فاما هذه الصورة
اذ كانت عقلا من قبل ان يعقل فانها اذا عقلت
كانت عقلا مستفادا واذا سميت بهذا الاسم والعقل الذي بالملكة
التي على مقدار ان يعقل لا من جهة ما هو عقل لانه يلزم من ذلك
ان يكون معاني حال واحدة يعقل ويعقل ولكن من اجل هذه
العلة ان العقل الذي بالفعل هو المعقولات بالفعل فاذا
عقل المعقولات فانه يعقل ذاته اذ كان بان يعقل المعقولات
اذا عقلت يكون عقلا لانه ان كانت المعقولات هي العقل الذي

عقل

3 بالفعل وكان هو يعقلها فانه اذ عقلت ذاته يكون عقلا لانه
اذا عقلها كان والمعقولات شيئاً واحدا واذا لم يعقلها كان
غيرها ولذلك يقال ان الحس يحس ذاته فاذا احس الاشياء
المحسوسة فانه بهذا الفعل يصير هو والمحسوسات شيئاً واحدا
لان الامر كما قلنا من ان الحس الذي بالفعل والمعقل بالفعل
ان الصور الهيولية يدركها المدركات التي تخص واحدا
واحدا منها ويقول ايضاً ان العقل يعقل ذاته لا من جهة ما هو
عقل ولكن من جهة ما هو معقول فانه انما يدرك ذاته من جهة
انها ايضاً معقولة كما يدرك كل واحد من المعقولات وليس
يدرك ذاته من جهة انه عقل بل لانه قد عرض للعقل ان يكون
ايضاً معقولا لانه كما كان واحدا او احدا من الموجودات ولم يكن
محسوسا وقد بقي ان يكون معقولا وذلك انه لو كان انما يعقل ذاته
من جهة ما هو عقل لم يكن يعقل شيئاً من الاشياء سوى العقل فاذا
ذاته فقط كان يعقل ولكن اذا كان يعقل المعقولات التي
هي من قبل ان يعقل ليست تعقل فانه يعقل ذاته بهذا الوجه ايضاً
اعني من جهة انه ايضاً واحد منها ذاته بالوضع يترقيه من العقل الهيولاني
والعقل الاول ايضاً الذي بالفعل على هذا الشبه يعقل ذاته ومن
اجل هذه العلة ولكن ذلك العقل هو ازيد في هذا المعنى لانه لا
يعقل شيئاً آخر سوى ذاته لانه من جهة انه معقول يعقل ذاته و
من جهة انه معقول بالفعل وبالطبيعة التي له في البدء انه
يعقلها ابدا العقل الذي بالفعل واذا كان ابدا يعقل بالفعل كان
ابدا هو وحده عقلا لهذا اذا ابدا يعقل ذاته وانما يعقلها وحدها

لانه

لانه اذا كان عقلا بسيطا فانما يعقل شيئاً بسيطا وليس شيء آخر
معقول بسيطا سوى هذا الانه غير مختلط ولا هيولاني ولا في ذاته
شيء بالقوة فانما يعقل اذا اذا انه فقط من جهة اذ انما هو عقل
فانما يعقل ذاته من طريق انها معقولة ومن جهة انه واحد
بسيطا بالفعل فانما يعقل ذاته وحدها لانه اذا كان هو وحده
بسيطا صار انما يعقل شيئاً بسيطا وليس في المعقولات شيء بسيط
غيره وحده وقد سمعت عن ارسطوطالس في العقل المستفاد
ما وقفت به على ان ما جره الى ان قال عقل مستفاد هو هذا كان
يقول ان انبثاس في الحواس وفي جميع الاشياء المكونة
فكما ان في جميع ما يكون يوجد شيء منفعل وشيء فاعل وثالث
منهما هو المكون في المحسوسات كذلك فان فيها شيئاً منفعلا و
هو الحاسة وشيئاً فاعلا وهو المحسوس وشيئا مكونا وهو الادراك
الحاسة للمحسوس فكذلك في العقل ايضاً كان يتوهم انه يجب
ان يكون عقل فاعل يخرج ان يسوق العقل الهيولاني الذي
بالقوة الى الفعل وفعله هو ان تصير الموجودات كلها معقولة
لولا انه كما ان لم تكن الاشياء المحسوسة بالفعل ويجعل الحس العقل
كذلك ينبغي ان يكون لها الاشياء فاعلة للعقل لا انها معقولة
بالفعل لانه لا يمكن ان يكون شيء فاعل شيء آخر وليس هذا هو ذلك
الشيء وليس من هذه الاشياء التي يعقلها كل شيء هو معقول
بالفعل لانه لا يمكن ان يكون شيء فاعل شيء آخر هو ذلك الشيء
ولا من هذه الاشياء التي يعقلها كل شيء هو معقول بالفعل لان
عقلنا انما يعقل المحسوسات وهي معقولة بالقوة وانما يصيرها

معقولة بالفعل لان فعل العقل انما هو ان يجرد المحسوسات
بالفعل بقوته التي تخصه و تفصلها من الاشياء التي معها يكون
محسوسة فهذا هو فعل العقل الذي كان بالقوة اولا فان كان
المكون المحسوس من القوة الى الفعل ينبغي ان يكون تكونه
عن شي موجود بالفعل فقد يجب ان يكون ههنا عقل فعال
موجود بالفعل يصير العقل الذي بالقوة قويا على ان ينفعل
و على ان ينتقل وهذا العقل هو المستفاد من خارج فهذه هي
الاشياء التي حركت ارسطوطاليس الى ان يدخل العقل
المستفاد فواجب ان يكون ههنا شي معقول بالفعل اذ من
طبعه هكذا كما ان ههنا اشيا محسوسا ليس انما صار محسوسا عن الحس
اعني ان ههنا عقلا هو طبيعة ما وجوهر لا يعرف بشي سوى العقل
لانه ليس محسوسا ولا الاشياء التي يعقل فكلها انما يصير معقولة عن
عقلنا كانه ليس فيها شي بطبعه هكذا والعقل ايضا الذي بالقوة
اذا تم وبما عقل هذا لانه كان قوة الشي التي يكون للانسان
مع ولادة تصير الى الفعل اذا معي به الانسان ويحل الشي
الذي يكون به التمني كذلك العقل اذا استكمل عقل الاشياء التي
هي بطبيعتها معقولة وجعل الاشياء المحسوسة معقولة له لانه فاعل
وذلك ان العقل ليس هو منفعلا بطبيعته من قبل انه يكون شي
آخر ويقبل الاثر بمنزلة الحس ولكن حاله ضد حال الحس لان الحس
هو انفعال وقبول للاثر واذا كان قبول للاثر فاما العقل فانه فاعل
منفعل لانه اذا كان من شانه ان يعقل اكثر الاشياء فانه معا
يكون فاعلها كما يعقلها عن ان للانسان ان نتوهم ان العقل يجب

ان العقل يجب ان يقال فيه ايضا انه منفعل من جهة انه قابل
للصورة فان الاخذ قد يظن به انه انفعال وهذا الذي ان كان
يشارك فيه العقل الحس الا ان كل ما يرسم و يحد فليس يرسم
و يحد بالشي المشترك بينه وبين غيره بل بما يخصه فلذلك ليس ينبغي
ان يرسم العقل بما يشاركه به الحس فلذلك يكون الشي
المشترك للعقل والحس اخذ الصور وان كان ليس ذلك فيها على فيهما
مثال واحد واخص للعقل ان يكون فاعلا لهذه الصور التي يأخذها
من بعد ان يفعلها فالاولى ان كد بهذا فلذلك العقل هو فاعل لا
منفعل وايضا فان العقل فيه اقدم وهو ذاتي له لانه اولا يوجد
فاعلا للمعقولات ثم يأخذها اعني يعقلها ويحدها ما دام كذا
فانه وان كان افراده الاشياء شيا شيا واخذه اياها يكونان
معا فان الافراد يتقدم بالاخذ فان هذا هو اخذ الصورة
فكما انا نقول انا نفعله في محاسن القوة لا محاسن كل هيولى
بقع فيها وبا كلها وان كانت من جهة انها بها كلها تنفعل فكذلك
فلنظن بالعقل الذي فينا الفاعل لان الاشياء التي ليس هي
بالفعل معقولة هو يصيرها معقولة انه ليس شي آخر معقولا الا
العقل انما هو فيما بالفعل وبذاته واما الاشياء التي يصيرها العقل
معقولة فانما يصير ايضا معقولة بالعقل الذي بالفعل وكذلك اذا
لم يكن عقل لم يكن شي معقولا لانه ليس شي بالطبع معقولا لانه
هو وحده هكذا كما قلنا ولا يكون الشي الذي عنه يكون لانه اذا
لم يكن للشي فانه لا ينفعل شيا لان العقل الذي بالطبع المستفاد
من خارج انما يكون معينا للعقل الذي فينا لان سائر الاشياء

بالقوة ثم

التي بالفعل ليس بها شيء يقوى على ان يعقل ما لم يكن شيء هو بالطبع ٥
معقولا فالذي هو بالطبيعة معقول اذا صار في الذي يعقل فانه
يعقل فهو عقل يكون في الذي يعقل مستفادا من خارج لا مائت
وهو الذي يهب الملكة في العقل الهيولاني حتى يقبل المعقولات
بالقوة لان الضوء هو الفاعل للبصر الذي بالفعل فانه يرى وحده
وبه يرى الالوان ولذلك العقل المستفاد يجري هذا المجرى لانه لا
يعقل واذا هو عقل فيسمى بجعل ذاته عقلا بل هو بالطبيعة
عقل فيتمه ويسوقه الى خاصاته فالمعقول اذا بالطبيعة هو
العقل واما سائر الاشياء فانما يكون بتلطف هذا وفعله
هذه من غير انفعال منه او يكون عن شيء لانه قد كان عقلا
من قبل ان يعقل ولكن بان يستكمل وحده واذا استكمل عقل
الاشياء المعقولة في طبيعتها والاشياء التي هي معقولة بفعله و
بلطفه لان خاصة العقل انه فاعل وان يفعل لا ان ينفعل
وكما اراد ان يرى ان العقل لا مائت وان يتخلص من
المطاعن التي يلحق من قال بالعقل المستفاد واعني ما يلزم
هذا القول من ان يكون في موضع ولا ان يتحول فيكون مرة
في موضع ومرة في غيره وكان انما قال هذا او شبهه في العقل
على طريق الاشارة قال ان العقل والهيولي في كل جسم فقال
انه مائت لجوهري جوهر وانه بالفعل ابدا واذا كان فاعلا
انفعاله فيه يكون من هذا الجسم اذا امتزج امتزاجا ما من
جملة الخلط يصلح ان يكون آلة لهذا العقل الذي هو في الخلط
اذا كان موجودا في كل جسم وهذه الآلة هي ايضا جسم فقيل

فيها

فيها انها عقل بالقوة وهو قوة ما مأخوذة عن هذا الاختلاط الذي وقع
للاجسام مهيئة لقبول العقل الذي بالفعل واذا تشبثت بهذه
الآلة فحينئذ تفعل كما تفعل بالآلة على انه في هيولى وبهيولى وقد نقدر
نحن ان نعقل لان عقلنا نحن مركب من القوة التي هي آلة للعقل
الالهي الذي يسميه ارسطوطاليس العقل الذي بالقوة ومن
فعل ذلك العقل واذا فقدنا واحدا منهما انهما كان ليس
يمكن ان نعقل لانه ليس اول التي المني في الرحم يكون العقل
الذي بالفعل اذ كان نافذا في كل شيء وكان هو بالفعل ولكن
ثم انما يفعل كفعله في سائر الاجرام اي جرم كان فاذا هو فعل
بالقوة التي نشأت في هذا الخلط له عقل لنا وقد نحن نعقل لانه كالذي
لو توهمت صناعة مرة تفعل بلا اداة بالصناعة ومرة بأداة فانه
ثم يصير الفعل بالصناعة في الهيولى فكذلك العقل الالهي
هو ايضا فاعل دهره بالفعل ويصير هو فاعلا بالآلة اذا تولد
الى ما هذه الصفة من خلط الاجسام ومن العقل لانه يفعل
فعلا هيولانيا وهو عقل لنا ويقال من بهذه الآلة ونفارق من
قبل التوجه الذي يفارق فانه ليس هو في موضع ويتحول الى
غيره ولكن لانه متى انحل ذو نبات في الجرم المنحل انفسد
الآلة كمثل الصانع اذا التي اداته فانه قد يفعل ايضا لكن
ليس يفعل في هيولى ولا بأداة فلذلك ينبغي ان كان واجبا
ان يظن ان ها هنا عقلا على رأي ارسطوطاليس الالهي غير
قابل للفساد فهكذا ينبغي ان يظن به لا على جهة الحجج والكلام
المقنع الذي ذكرها في المقالة الثالثة من كتاب النفس قال انه

ينبغي ان يطابق بها هذه الاشياء وانه ينبغي ان ينقل الملكة والقوة
الى هذا العقل الذي هو في الكل وهذا العقل اما ان يكون هو وحده
يدبرها بما يدبرها الى الاجرام الالهية ويرتب ويجعل فيكون
هو خالق العقل الهيولاني ايضا واما ان يكون ينقل ذلك
بمكانة الحركة المنتظمة التي للاجرام السماوية لان بها يكون ما لها
بقربها وبعدها وللاشياء التي تحس واما ان يكون ذلك به وبالعقل
الذي بها واما ان يكون بهذين وبحركة الاجرام السماوية يكون
الطبيعة وبكون الطبيعة التي تدبر الاشياء من مع العقل واظن
انه يفاد ذلك وذلك ان العقل هو الالهي يوجد في الاشياء
التي في غاية الخساسة كما ظن اصحاب المظلة وان بالجملة منها انها
عقلا وغاية متقدم في المصالح لان الغاية التي لها انما ترجع
الى الاجرام الالهية وانه ليس الينا ان نعقل ولا هو فعلا لنا
ولكن مع تكوننا يكون فينا بالطبع قوام العقل الذي بالقوة
الاول وفعل العقل الذي من خارج له وليس ما صار في شيء من
جهة انه يعقل فقد بدل مكانا دون مكان لان جوهر الجسمانيات
انه انما تنبسط في الحواس على انها تقتبس من احوالها
لها واما ما يقال في العقل الذي من خارج انه مفارق وهو مفارقا
لا على انه ينتقل او يبدل الاماكن ولكنه مفارق رقا فانه بذاته
بلا هيولى ومفارقته اياها انه لا يعقل به لا يكتسب لانه
كذلك كان لا مجاز فيه والله اعلم

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

رسالة لابي نصر محمد بن محمد الفارابي رحمه الله في العقل

اسم

اسم العقل يقال على انحاء كثيرة احدها الشيء الذي به يقول الجمهور
في الانسان انه عاقل والعقل الثاني الذي يردده المتكلمون على
السنتهم فيقولون هذا مما يوجبه العقل وينفيه العقل والثالث الذي
يذكره ارسطوطاليس في كتاب البرهان والرابع الذي يذكره
في المقالة السادسة من كتاب الاخلاق والخامس العقل الذي
يذكره في كتاب ما بعد الطبيعة اما العقل الذي به يقول الجمهور
في الانسان انه عاقل فان مرجع ما يعنون به هو الى التعقل
وذلك انهم ربما قالوا في مثل معوية انه كان عاقلا وربما امتنعوا
ان يسموه عاقلا ويقولون ان العاقل يحتاج الى دين والدين عندهم
هو الذي يظنون انه هو الفضيلة وهؤلاء انما يعنون بالعاقل
من كان فاضلا جيد الروية في استنباط ما ينبغي ان يؤثر من
خير او يجتنب من شر ويمتنعون ان يوقعوا هذا الاسم على
من كان جيد الروية في استنباط ما هو شر بل يسمونه منكرا و
داهية واشباه هذه الاسماء وجودة الروية في استنباط ما هو
في الحقيقة خير ليفعل في استنباط ما هو في الحقيقة شر ليتجنب هو
تعقل فهؤلاء انما يعنون بالعقل على المعنى الكلي ما يعنيه ارسطا
طاليس بالتعقل واما من سمى معوية عاقلا فانه اراد به جودة
الروية في استنباط ما ينبغي ان يؤثر او يجتنب على الاطلاق
وهؤلاء متى ما نعوا في امر معوية وامثاله ان رايجعلان
فيمن هو عاقل عندهم هل يسمون بهذا الاسم من كان شريرا
وكان يستعمل جودة رويته فيما هو عندهم شر توقفوا و
امتنعوا من تسميته عاقلا واذا سئلوا عمن يستعمل جودة رويته

في فعل الشر بل يسمى داهيا او احتكن او ما اشبه هذه الاسماء لم ٧
يسموا بهذا الاسم فمن قول هولاء انهم يلزم ان يكون
العاقل انما يكون عاقلا مع جوده رويه في افعال الفضيلة
ليفعل وفي افعال الرذيلة ليتجنب وهذا هو المتعقل فالجمهور
ان كانوا فيما يعنونه بهذا الاسم على طائفتين طائفة تعقل من
قبل انفسها ان العاقل ليس يكون عاقلا ما لم يكن له دين
وان الشرير وان بلغ في جوده الرويه في استنباط الشرور
ما بلغ لم يسموه عاقلا والطائفة الاخرى التي تسمي الانسان لجوده
الرويه فيما ينبغي ان يفعل بالجملة عاقلا فانها متى روجعت
فيمن هو تردد وله جوده الرويه فيما ينبغي ان يفعل من شر هل
يسمونه عاقلا توقفوا وامتنعوا فصار مرجع الجمهور باسرهم
فيما يعنونه بالعاقل الى معنى المتعقل ومعنى المتعقل عند ارسطا
طاليس هو الجيد الرويه في استنباط ما ينبغي ان يفعل من افعال
الفضيلة اذا كان مع ذلك فاضلا واما العقل الذي يردده المتكلمون
على السنتهم فيقولون في الشي هذا ما يوجبه العقل او ينفيه
العقل او يقبله العقل او لا يقبله العقل فانما يعنون به المشهور
في بادي راي الجميع فان بادي الراي المشترك عند الجميع و
الاكثر يسمونه العقل فانه يتبين ذلك متى استقرئ
شي مما يتخاطبون فيه وبه او مما يكتبونه في كتبهم ويستعملون
فيه هذه اللفظة واما العقل الذي يذكره ارسطاطاليس في
كتاب البرهان فانه انما يعني به قوة النفس التي بها يحصل
الانسان اليقين بالمقدمات الكلية الصادقة الضرورية

لاعن

لا عن قياس اصلا ولا عن فكر بل بالفطرة والطبع او من صباه
ومن حيث لا يشعر من اين حصلت وكيف حصلت فان هذه
القوة جزء ما من النفس يحصل بها المعرفة الاولى لا بفكر ولا
تامل اصلا اليقين بالمقدمات التي صنفها الصنف التي ذكرناها
وتلك المقدمات هي مبادي العلوم النظرية واما العقل الذي
ذكره في المقالة السادسة من كتاب الاخلاق فانه يريد به
جزء النفس الذي يحصل فيه المواظبة على اعتياد شي شي
مما هو في جنس من الامور وطول تجربة شي شي مما هو في
جنس من الامور على طول الزمان اليقين بقضايا ومقدمات
في الامور الارادية التي شانها ان يوثر او يجتنب فان
ذلك الجزء من النفس سماه العقل في المقالة السادسة من
كتاب الاخلاق والقضايا التي تحصل للانسان بهذا الوجه
وفي ذلك الجزء من اجزاء النفس هي مبادي المتعقل والروي
فيما سبيله ان يستنبط من الامور الارادية التي شانها ان
يوثر او يجتنب ونسبة هذه القضايا الى ما يستنبط بالتعقل
كنسبة تلك القضايا الاول التي هي مذكورة في كتاب البرهان
الى ما يستنبط بها فكما ان تلك مبادي لاصحاب العلوم النظرية
يستنبطون به ما شانه من الامور النظرية ان يعلم ولا يعمل
كذلك هذه مبادي للمتعقل والداهي فيما شانه ان يستنبط من
الامور الارادية العملية وهذا العقل المذكور في المقالة السادسة
من كتاب الاخلاق يتزيد مع الانسان طول عمره ويتمكن فيه
تلك القضايا وتضاف اليها في كل زمان قضايا لم تكن عنده

فيما تقدم قبل وتتفاضل الناس في هذا الجزء من النفس الذي
سماه عقلا تفاضلا متفاوتا ومن تكاملت له هذه القضايا
في جنس ما من الامور صار ذا راي في ذلك الجنس ومعنى ذي
الراي هو الذي اذا اشار بشيء ما قبل رايه ذلك من غير
ان يطلب البرهان عليه ولا يراجع ويكون مشورته مقبولة
وان لم يقم على شيء منها برهانا ولذلك قل ما يعين الانسان
بهذه الصفة اذا شاخ لاجل حاجة هذا الجزء من النفس الى
طول التجارب الذي ليس يكون الا في طول الزمان وان
تمكن منه تلك القضايا والمتكلمون يظنون بالعقل الذي
يرددونه فيما بينهم انه هو العقل الذي ذكره ارسطاطاليس
في كتاب البرهان وانحو هذا ياتون وكذلك اذا استقريت
ما يستعملونه من المقدمات الاول وجدتها كلها مقدمات ماخوذة
عن بادي الراي المشترك فلذلك صاروا ياتون شيئا ويستعملون
غيره واما العقل الذي ذكره في كتاب النفس فانه جعله على اربعة
انحاء عقل بالقوة وعقل بالفعل وعقل مستفاد وعقل فعال
فالعقل الذي بالقوة هو نفس ما او جزء نفس او قوة من قوى
النفس او شيء ما ذاته معدة او مستعدة لان تنتزع ماهيات
الموجودات كلها وصورها دون موادها فيجعلها كلها صورة
لها او صورا لها وتلك الصور المنتزعة من المواد ليس تصير
منتزعة عن موادها التي فيها وجودها الا ان تصير صورا لهذه
الذات وتلك الصور المنتزعة عن موادها الصائرة صورا في
هذه الذات هي المعقولات واشتق لها هذا الاسم من اسم

تلك

تلك الذات التي انتزعت صور الموجودات فصارت
صورا لها وتلك الذات تشبه مادة ان يوقعوا على الاول
شيئا مما لانك انه غير لايق به وقال في رسالة الى ديايسيوس
لا يوقع على الاول صفات لاشياء كليلا يجر من معنى
الواحد الى معنى الاثنين او الصور او القوى او يضيف اليه
كثرة اشياء او شيئا موصوفا او معلوما بل ينبغي ان تراه لا موصوفا
ولا معلوما وتكون النفس ابدا معلقة بحبه تتوقب منه بما
تتخلص من الكثرة التي فيها وتبادر اليه بهذا النوع من الترقي
وتخلف الاحساس والاوهام والخيالات والاهواء والآ
را كلها اسفل وتنبه على الاعظام وتاسيه وشرفا فقد نزوا
بالواحد الى الواحد ليس يعرفه ولكن ليتصل واما كثرة
النقص والنشر فلا يستقلا اليه ولا يتناوله بالاوهام او برهن
الاشياء التي يشبهها ويليق بها فانك اذا فعلت ذلك فوقت
من شارك الواحد واختلطت الى الحيوة الغالية التي هي
حيوتنا وقال بارمانيدس والنبي هذا اني اذا كنت مفكرا
في الامر الالهي كان عنايته غير معطلة على واذا انقطعت
عن ذلك بالامور البدنية كانت عنايته متروكة مني عن
ارادة ان يكون عنايته تعالى غير مفارقة له فلا يغفل عن
الفكر فيه وقالت ارتقيت الى السموات السبعة وطالبت
الترقي الى السماء الرابعة فقالت لي النفس والطبيعة
طلبت ما قد حجب العقل عنه اراد بالسماء الاولى الصناعة
وبالثانية المعرفة الطبيعية وبالثالثة الصور العقلية وقال من

٩ يجب ان يوقف على حقيقة امر الباري جل ذكره وعز لكي ان
يوصف وذلك انه ليس بمدرك ولا يدرك اتمام ما يجب
بالتمام ويجب ان يعرف الازلي ما ليس بازلي فان
الازلي باين ابدا عن الازلي فان واثنان في خيال فلا فعلى
قدر ما بين الضعيف والقوي وليس البتة لمدرك كذلك بين
الثاني والازلي فقال فيثاغورس الاعداد الالهية اربعة
وكليتين غير لاشي فيين واعداد الطبيعة اربعة واحد وهي وواحد
قايم بذاته وهو الخير الاول الذي ظهر منه الاعداد الاربعة
ويكون من حركاتها الاربعة الاخرى والواحد الاول هو
راس الاعداد النفسية وحركاتها وتدبيرها وسقوطها وعالمها
وبار بها فاما الاربعة الاول فالعقل والنفس والصورة و
القوة المحركة النهية لجميع الموجودات الاربعة الواقعة
في الزمان الطبيعة والهيولى والصورة الثانية والزمان
وحركاتها وقال ارسطاطاليس في كتابه المسمى ما بعد
الطبيعة انه قد وضح ان امرا واحدا ازليا ليس بجسم ولا
متحرك وهو من الله والحكمة والجود والقدرة في الغاية اراد
بقوله ليس بجسم نفي التشبيهات عنه لان الصفات والنعوت
خاصة بالالفاظ وبانه غير متحرك نفي التغيرات والتشبيهات
كلها عنه لان الحركة عند ارسطاطاليس يجمع الحركة الكائنة و
الاستحالات والتغيرات وقال ليس الزمان من زمان
اول قبله والزمان انما هو عدد ومقدار الحركة المتصلة المستوية
الدائمة والحركة التي هي للاجرام المستديرة الدائمة وانما تتشكل بشكل

الاستدارة

الاستدارة من الباري تعالى وهو العلة الاولى ولا يعرف له
بد وفي المواضع من اي اجزائه مبدا جوهر لانعطاف الاجزاء
بعضها الى بعض ومن اجل هذه الاشياء التي ذكرنا نضطر الى
ان نعقل العلة الاولى المحركة دايما التي هي علة دوام حركة
الاجرام المستديرة وان جوهرها قبل جوهر الاجرام المستديرة
والاجرام المتحركة بحركة مستديرة كثيرة واكثر افلاكها وفصولها
مضطرنا الى ان نعقل اوايل كثيرة لان مقادير حركاتها مختلفة
انه ليعقل فيها من ان يكون الاوايل كثيرة ويكون بعضها لبعض
غاية لو كان ذلك كذلك لكان ما لحق ان يكون الاشياء
المتحركة التي تحتها مختلفة لا شي لها فكان يكون هذا العالم
غير ذي نظم ولا شي ولو كانت الاوايل مختلفة غير ذات
شي لا يضاف الى اول اكثر معلول ينظمها ويولفها ولم يكن
الاوايل ح اوايل عاما اذا صار العالم كله ذا نظم وشي
والنظم والشي لا يكونان بالاتفاق ولا بخطر فلا اذن من
ان يكون علة النظم موجودة اضطرارا فان كان هذا هكذا
فلا محالة اذا انه يعرف من هذا القول ان يكون الاوايل
موجودة وان يكون علة ابداع الاول والاشياء كلها و
نظمها واحدة وقال في كتاب ما بعد الطبيعة فوق جوهر
السماء جوهر لا عظم له ولا قدر منه الا اقدار غير مستحيل منوع من
الاستحالات لا كيانه لقوته ومن اجل ذلك يفعل فعله بلا زمان
وهو فعال بذاته فلذلك هو دايم الفعل وليس فعله بحركة ولا
عنه ما هو بالقوة لكن الاشياء فيه بالفعل وقوته منبثة في العالم

١٠ دايما وقال ان الاوايل الحركة حركة طبيعية اثنان وان
احدهما ليس هو بذاتي وذلك انه ليس فيه مبدا الحركة وهو
الشيء الحار دايما من غير ان يتحرك وقال ان الحركة
تسلك في جميع الاشياء دايما وان الحركة التي لا تعب فيها
انما يكون في الاجرام المتحركة حركة مستديرة ثم بين الاجرام
المستوية والمستديرة وقال انه لا يمكن ان يكون عظم
ما ولا شيء من الاجرام الطبيعية ولا المستوية ولا الاجرام
المستديرة لا نهاية في العظم وقال ان الاجرام التي
في العظم لا يمكن ان يكون لها قوة ولا نهاية لها لمدة حركة
لا نهاية لها وان القوة المتناهية لا يقوى على ان يحرك حركة
لا نهاية لها فلما قدم هذه المقدمات استنبط منها نتايج
شريفة فقال ان ههنا جوهرا غير هذه الجواهر المنظورة

وكل واحد من تلك الاشياء انما يقبل من تلك قدر قوتها
ولا يقوى شيء من الاشياء ان يكون هو منه بالتمام وعلة علة
فاعلة لكل وتعالى ايضا ان يكون شيء من الاشياء بالاتفاق
ومن تلقاء نفسه لكن انما علة انية كل شيء في الجوهر الشريف
العالي من جميع هذه الجواهر المنفعلة والقوة التي لا غاية
لها ولا نهاية وهي علة انية الاشياء وهو كانها ومتناهيها والدليل
على ان ذلك الجوهر الكريم علة انية الاشياء انه لم يكن لشيء

الشيء

الشيء الذي لم يمتنع في كونها العلة الاولية ان يقبل منها شيئا ولا
تدبيرا ولا تغيرا قال ابرقليس في كتابه المعروف بكتاب
الصفوة ان الخيرات انما صارت الى جميع الموجودات من
العلة الاولى فاذا اعتقدنا ان هذه العلة انما مبدع الخيرات
وبسيطها وانها الخير المحض ووصفنا ما بذلك فقد اصبنا الحق كما
ما يمكن في انفسنا تصوره وذكرنا ما قدرنا عليه من العبارة فاما تمام
كيف ما ينبغي فان الاولى بنا ان نقول ان هذا الوصف في غاية
النقصان عن استحقاقه وذلك مثل ما اورده افلاطون فانه قال
ان المبدا الاول وهو الاله الاول اعلى واشرف واشد
نورا من المعقولات ومن كل جوهر وانه حق قايم بذاته
فوق جميع الاشياء المحدودة الموجودة وشبه مثاله الذي لا يدركه
الاوهام ولا يحيط به الاوصاف قال كما ان الشمس
في الاشياء المحسوسة كذلك الباري في الاشياء المعقولة وقال
اول الاشياء التي نظن انها لائقة باوصافه هو ان يقال انه
لا يدرك ولا يعلم لا الحواس تدركه ولا العقول يحيط به فليس تبلغ
الاسماء ما يليق به ولا في الاوصاف ما ينبي عن حقيقته منه وانه
انه مستقل بجوهره عن ظلامه حق ثابت فوق كل عالم
عالم وقد يسمونه الخير والجود وانعدنا ذلك من اسمايه لكونه
انه لما كان اشرف الاشياء سميناه باشرف ما وجدناه عندنا
من الاسماء لان الذي هو لا يدرك جوهره يتعرى عن كل وصف
وقال ان الله عز وجل قسم لكل شيء نصيب الخيرات
في كل شيء فان الخيرات التي عندنا هي منه لا غير كالقوة الذي هو

في النفس ويفيض منه كل شيء فلذلك صار قبل كل شيء ان نجعل الازل
هو سبب سائر الخيرات وسبب كل شيء فاضل اذ كانت الخيرات
انما حصولها لنا منه وليس ان نعلم ان نجعل الله تعالى ونقدس
يكون بشيء من الاشياء الا ان يكون اغنانا فيه الا عن الذات
الصحيحة اليقينية المعتبة والاخر ان نكون عبادا له موافقة
لما امرت به الشريعة وان نواصل ذلك مواصلة دائمة و
ما هذا الصفات والاراء الذي يجب اعتقادنا فيه جل تقدس
نقله الاول انه هو الاول معطي الخيرات ولا يظن انه سبب
السيئات اذ الاله لا يكون سببا للشرور والثاني انه غير متغير
اذ كان كل متغير الى الامر الادون انما يتغير لضعفه والاله ليس
بضعيف بل هو في الغاية من القوة والثالث انه عالم بالاشياء
على حقائقها على لا فطل فيه قال فيسيطوس ان الله تقدس هو علة
نظام العالم وترتيبه وهو اول في الغاية القصوى وهو المبدا
الاول وانه يعلم ذاته وجميع الاشياء التي هو لها مبدا ومعاد وانه
مالك لذاته ومالك جميع الاشياء التي تحت امره والعقل الذي فانه
يرى ويعقل ذاته فهو كل صواب وقال ارسطاطالس في

الامور كلها الى ارادته ثم قال والنكر به تعالى واجب والحق
له على البرية انه واحد لا اول له ولا انتهاء ملك انشا الخليقة لا من
موجود واحد فيها لا من معدما وقال فلق الرواقيون على ما شا
الرواقيون او الخليقة وابتدا ما انشا الباري والطبايع فكان

من اختلاف الطبايع تنزع من تلك الرؤوس وكل ما ينطق به
لا يحيط بعلوه وعلوه بلا مكان ووجوده بلا زمان وعظمته
لا تقدر لا بالسكون من صفاته ولا بالحركات من سماته لم يبلغه
حاسة ولم يناله وهم ولم يعرف منه الكيف ولم ينقاد اليه الا العقل
لا شيء اولا يحيط ولا نلزم به الاينية ولا الانية بسبب الازلية
وعلى التغير يجري ملكه دائما ويبقى ودوم الدوام وهو يبقى البقاء
والفرقة الثانية هم اصحاب زينون وهم الرواقيون فانهم
واتفقوا في التوحيد وخالفوهم في انه ليس بجسم وقالوا انه
جسم الا انه ليس كشيء من الاجسام البائنة وانه مركز الكلية
والركة في اقصى الغاية فهو منبث في كل جسم وكل جزء من جسم بلا
دافع ولا مانع وهو في كل مكان على هذه الجهة وقال
برمانيدس ان العلة القصوى واحد بسيط في الاشياء وكلها
بانها علة لها وليست كشيء من الاشياء لانها اعلى من ان لا انها
وارفع وقال ان الاوهام لا تبلغ على كنه معرفتها و
لا العقول على صفتها لان العقول معلولة منها والمعلولة
لا يقدر على ان يحيط بعلتها على ان الاوهام فانها معلولة
من معلول فمن اجل ذلك قصرت وبعدت عن ان
تبلغ هي العلة القصوى وقال فيثاغورس ان في
هذا الكلام مفعلا تشبيها ضدا فيها مباينا لكل شيء وانه هو الذي على
كل شيء ثم قال ان الاول مبسوط مباين للاشياء
وقال ان الاول واحد محض لا مشوبة فيه البتة وقال
ارقليطوس ان الاول واحد محض ازلي حي دائم لم يزل

لا بدو له ولا نهاية فاما ان الاول ليس بذى حلية لان الاشيا
سيلانا سيلانا دائما ولا تثبت على حال واحدة ولا ينبغى للاول
ان يكون على هذه الصفة بل ينبغى ان يكون واحدا مبسوطا
ثابتا ثابتا دائما على حال واحدة وقال افلاطن ان
فى حقيقة له المجد والعظمة والكبريا والعزة والجبروت و
القدرة وهو الواحد الفرد الذى تفرد بازليته وتوحد بوحدانيته
مبدع المبدعات الذى بث فى الكل وسرى فى العوالم واحيا
ما خلق وذوا رادات ورا روحه فتحركت بحركة الخير والنور
الساطع الفائض على الكل فسلك الحركة تحركت الملوكات
ذلك الخير اشتاق الكل الى انشاء هذا الخير الازلى فقرب
نفوسهم باشراق النور على ذواتهم فصارت الذوات عقولا
فعالة ونفوسا متحركة علامة ثم ان النفس لما قوت بالعقل و
تقوت بالخير اذ كحلت بالنور المشرق عليها صارت فعالة
خيرة عاقلة متحركة حية والطبيعة فيه الطبيعة الاحد ثم العقلية
وصارت تحوا العقل فى الهيئة والصورة والشكل والفعل
والخير واحتوت على اسماء العقل والعوالم السفلى وتحركت
بذوات محركاتها العظام

الخير لكن الخير الجلية الخفية وملكها ما دونها من الذوات
وتاحدت بالعقل الفعال فصارت هى والعقل فى زمن
واحد لا تختلفان الا تباينا بان فالعقل مطلع على النفس ناظرا

الى الرب والنفس مشاهدة ناظرة ومتشكلة بالعقل الفعال تشكل
شرح واحد فى العالم الازلى والخير الكبرى ثم ان النفس طلبت
الى هذا العالم الذى هو عالم الطبيعة فرانا معطلة غير ذات
نور ولا ذات حيوة ولا خير فيرث البهار رحمة من كالعنها
وعطفا عليها فاحيت العالم وتحركت بحركتها الطبيعة وصارت
ذات صور واشكال وهيات وافعال متناسبة لعقلها فلفعل
وليثت النفس فى عالم الطبيعة وتحركت التى كانت بقوامها و
ذواتها وقسمت على الكل حيوتها وخيراتها وافاضت لقوتها
وذاتها صورة عقلية وحيدت تلك الصورة وقسمتها وظهر
فيها ليبدى من ذواتها وحركاتها الفعل الخيرى والصنع الالهى
والكلمة العقلية وتتكلم بالنطق الروحانى واحدثت لاظهار
حركاتها وخيراتها هذه الالاجساد صورة عقلية بالذات والشكل
والحلية والزينة والحسن والجمال ولولا ان هذه النفس
الفعالة اسرعت من الهيولى هذه الاجساد على امثلة الصور
العقلية لما امكنت ان يسكن فيها وما اتخذها الا عقلية وهيئة
متناهية وبنيا لكت هذه الصور الانشية الصور البهية
الروح لا نطق لها ولا كلمة عقلية الا هيئة ولما صارت صورتها
الانسان على هذه الشكل والهيئة والصورة قبلت النفس
الفعل اللاهى والنطق الروحانى وصارت فى قوة الذات
علامة عاقلة فعالة دراكة وصارت العقل الروحى النفسية
التى لا تدثر ولا تندرس ولا تفنى ولا تبطل وتبقى بعودتها
النفسانية وصورتها العقلية وصارت فى الشبه والصورة انها

لتلك الروحانيات الازلية الابدية وكملت بها العالم الطبيعي
وتم الشكل وازال الخير عنها النقص والخلل واعطاها البقاء والدوام
تشبها بالجواهر الازلية الى لذة العقل الكلية ولا الباكرة فصار
الانسان بهذا النفس مختارا فاعلا ناطقا عاقلا وانتهى اليه
الفعل العقلي والخير الالهي وحصل اسم عز وجل الانسان في عالم
الطبيعة صنو الارواح الملكية العقلية في عالم الخير ونظر الروحانيا
واشكال على نفس الانسان السكينة الروحانية والقوة الالهية و
الروح الخيرية فالانسان امثله الملائكة اللطيفين في العليين
واشباه السكنات الخيرات الساريات في العالم فما اعظم
واكرم ما انعم البارى سبحانه وتعالى على هذا الانسان من اعطائه
اياه والحكم والنطق والعلم وتتويجه له بهذا العقل المميز
وبها شرفت واكرم ما سواه وجعله من المتصرف في امور
العالم وميزه من البهايم وسخر له ما انشاه من الحيوانات
والآلية من النبات وملكه ما اخرجه من المعادن الارضي
ودعاه الى الشاهد لجوهره والبشرى من عنصره والسوس
هيولى جسده وتحفه ذاته من ... طبيعة بانها المنكوس
صورت وخلقت وحصل في هيكلك هذه النفس الناطقة
الا من حيث قد غابت عنك اغراض الخير فلك ...
بهذه الطبيعيات الرايات فلا كان سعادة ان ادرك
الانسان ما خلق له ودعى اليه وسعى الى العقل الذي يراد
منه وانتقب بدنه وحرك نفسه في طلب ذلك الخير الذي له
الدعو اليه واشتاق الى نيل مذاكره والوقوف على حاجة
نيل ؟

واثبات

واثبات على ما يدب به وساق نفسه الى موقف النجاة والفلاح
ومقام الفوز والنجاح وبها نشوة ان حكت في حركات الطبيعة
ولبثت في دخور الحيوانية والتي من سموم نفسه الناطقة الغافلة
من الامر الذي به يكمل ذاتها وتهمل فضلها ويذهب جهلها و
يفرح عقلها ويختار الفساد الخير على الناتج الذي ونشر شيم الشرعية
الدنية ولذاته البهيمية ويشبه بالحيوان العادي ويتشكل بشكل
الحيوان والبهايم العادية الضارية فيا ايها الانسان المكلف المسؤول
ما تؤثر في ذات نفسك ومعاقب على ما تعمده بتوجه كل عقوبة
شديدة فانك اذا انفذت حرث عند الشر ... فما اصلاح
نفسك وذلك فان قدرت على ذلك فان عليك اصلاح غيرك
فلان عجزت عن كنت بالاحرى ان تعجز عن تقويم امور غيرك
يا ايها الانسان قس نفسك بما تعقله من حالك ... في
اليه من طبيعة نفسك فاطلع اقول ان هذه النفس اذا انتفعت
بذات طبعي والالهي بعثت بعدها على تلك الذات
التي تختارها في حياتها الا الى ما طبيعة النفس ... على الامر الذي
ينبعث عليه يوم البعث والنشر وهي في عالم الحياة والجمع
الخير والشر ان الانسان لا يكون انسانا اذا فارقت
الشريعة وفارق السنة وافسد العقيدة وما وسى العقلي من
اهل المدينة ... الامر الثابت المحفوظ
بالسكينات والروحانيات ومن الجدى شريعته وحاد
عن سنته فليسمع قول ابن ... حيث يقول السعادة
عن شريعته ... سكينة فبورده مورد الهلكى ...

نفسك

١٤ كل ما يبين لكم من الامور بالخير الاول واشتهوا اليه وقد سوا نفوسكم
وصلوا لكي تنالوا الخير من لدنكم وقالت ارسطاطاليس في خطبة
له يسميها اسم الازلي القديم الذي كان الازل مبتدع من ازليته
بما علة العلل والمعلولات ومبدئ الذوات العقليات
وفاعل الافعال الخيريات الذي توحد بربوبيته واستحكان
الكل لوحدانيته فالكل مفتقر الى خيره وهو مفتقر الخير على الدوام
بلا صفة ولا نعت هو الذي لا يدركه العقل الا ما يطلع اليه
بجره المستفيض فيه ولا يعقله الا ما يكون في جوهره من احدية
الازلية وهو الدائم الوجود والذي لا تصوره النفس ولا يعبر به
النطق ان تصله الابان زانفا له فالعقل يعقل خيره فتعظم في
ذلك الخير والنفس تتشكل العقل بالكلمة الالهية فصارت
للنفس في هذه اللطيفة هوية وهوية بهذه الهوية الوجودية
فعلت الافعال التي بها طلقت بما علمت فعلوا ثبات في
تذوقت بدات العلم ~~الازلي والطبيعي وعلى هو اه~~
هو فيها العقلية وتشبهت بالعقل الفعال لانها من جوهر
وكانت متاحدة بالخير كاتحاد العقل به لان جوهر العقل
والنفس جوهر واحد وكيف بالنطق والكلمة الالهية و
افعالهما في واحد لا تتفاوت في افعالها ولا اختلاف
في جوهرية علتها وسخرة انها لا تطلق الى شيء كلات
فيها الهوية الحقة الحقيقة والخير المحض ولا ذات الفعالية
ابدعت هذه الهيولى ثم كسبت النفس صورها بحسب ما
وكانت الهيولى الطبيعية قبلت الصورة وتحركت النفس

تحركة للطبيعة وكثرت الحركات والصور ووقعت الحدود على
الاشياء الهيولانية وكانت الهيولى مظلمة غير ذات صور
ولا ذات كل فتصورت فيه النفس هذه الصور المختلفة و
تصرفت فيها واكدت الهيولى الدالها واعطاها القوة الشبيهة
بالعدم وتلونت بالوان الصور والحركات المختلفة ثم لما
رات النفس الهيولى ضعفة ذليلة نطقت نطقها وعلمت
اعمالها واقتادت لها طبيعتي صور في الحد الانساني
لتتم بوجودها فيها انما فعلت من امور العالم واعطاها
البارئ سمائه وتمم الخير البسيط والعلم الوافر والعقل الكامل
فادركت بالعقل المعقولات وعلم بالحكم الذوات وتعلم
بالخير الافعال فقد ما النفس جعلها اه عز وجل موطن العلم والعقل
وصارت فعالة بالفكر والنطق ومنح كونها ذاتها الحي كوادفيها
النفسانية وقوتها الالهية وتشبهت بنوع العقل بالعقل افعال
لانها متحدرة من عالم العقل الى هذا العالم نوع الطبيعة الفعالة
وامتزجت هذه الهيولى وجاورها نوع الى وردة ذات الكثافة
لا نوع الى لطف والذوات الطبيعية وانما ظهرت في
هذا العالم الصنع الفتح اللايق به الشبه كجوهرها ويوثر في عالمها
الالهي اللاهي الذي يبقى ويدوم وما دل على انهم بالبعث
والحيوة قال سقراط في الكتاب المنسوب الى فاذن وقد
قيل له عند موته ما لنا لا نرى عندك كآبة للموت ووحشة
لمفارقة الاخوان فقال اني لا ارحل ان اصير الى آلهة حكماء
خيار والى اناس هم افضل ممن ههنا واني على غاية البعث بان

١٥

مضى من الى آخره سوال لى فى نهاية وقول في هذا الكتاب انا
سمعنا من المتقدمين ان من مضى الى الآخرة بعد الشقا والاستغفار
فانه ساكن الآخرة ومن مضى وليس عنده شي من الفضايل كان
ماواه الظلمة وقال ارسطاطاليس العالم العلوي مربوط
بالعالم العقلي ومماس به ومستور بنوره وهو يستفيض بفيضه
ويتحرك بحركة والعالم العقلي محيط بالعالم الالهي ومتطلع
اليه ومتحرك بقوة الى علة فيه ومستمد من علوه الخير والفيض الى
عليه غير ممنوع منه ولا منقطع عنه والنفس واقعة في وسايط مراكز
الاجرام العلوية والعالم العقلي الابعد من مركزه ولا في بينه
من كلها غير انها منطلقة الى عالم العقل وناظرة اليه ومستفيضة
من نوره النور النفسي وقريبا من العالم الطبيعي الارضي
من قربها الى العالم العقلي الالهي فلما صارت مواقعه
النفس في الموضع الالهي والوسايط كانت قوتها الى الارض
منها منور بالاضعفها وتم ما قويت وكان السافلي من جانب
اطرافها العالم الطبيعي فاكدرت اليه الجواهر النفسية واثرت
على العالم الجسمي وابدت اثر [illegible] والفعل الانفعالي فالت
الى الانقص [illegible] الحال [illegible] مثلث في
[illegible] من الجود الخير الفيض العقلي ولهذا قال افلاطن
[illegible] العالم [illegible] وقال الشيخ اليوناني ان علة
الاول [illegible] غير معقول [illegible] من انواع الحركة والسكون
[illegible] فما اعلى العقل الاول [illegible] لان شأن [illegible] قوته
تعلوا في الشرف والقوة على جميع الايات التي ذكرناها في

ذلك

ذلك المثال لكل علم وصورة لانها احسن من الفاعل الاول
النفسه الى علته وتظل اليه كنحو قوته فصارت عقلا وجوهرا وهو الجوهر
هو العقل فاذا اضيف الى ما تحته من الجواهر كان اولا واذا
اضيف الى ما تحته كان ثانيا قال ومن اراد ان يبين كيف
انبجست الواحد الحق الاشياء الكثيرة فليلق بصره على الواحد الحق
فقط وليخلف الاشياء كلها خارجا منه وليرجع الى ذاته وليقف
هناك فانه سيرى بعقله الواحد الحق ساكنا واقفا عاليا على الاشياء
كلها العقلية منها والحسية ويرى ساير الاشياء كأنها اصنام منبثة
منه ومايلة اليه فبهذا النوع صارت الاشياء متحركة اعني انه
ان يكون لكل متحرك شي ما يتحرك اليه فبهذا النوع صارت الاشياء
متحركة اعني انه واجب ان يكون لكل متحرك شي ما يتحرك اليه
والا لم يكن متحركا البتة وانما يتحرك المتحرك شوقا الى الشي الذي
كان منه لانه انما يريد نيله والتشبه به فمن اجل ذلك يلقي بصره
عليه فيكون ذلك علة حركته اضطرارا وينبغي للفاعل الاول ان
يكون ساكنا غير متحرك اذ كان واجبا ان يكون شي ما ثانيا
بعده وان يكون فعلا من غير روية ولا حركة ولا ارادة مايلة
الى المفعول والمفعول الاول وهو العقل انبجس [illegible]
سكون الفاعل وقوته ثم انبجست منه ساير الاشياء العقلية والحسية
بتوسط العقل وانما انبجست منه الاشياء وصارت ذات اعيان
من قبل افراط قوة انيته وشدتها وذلك ان القوة اذا كانت
شديدة انبجس منها اما شي جوهري واما شي عرضي [illegible]
الجوهري كالحرارة التي تنبجس من النار [illegible] كذلك

منها النار ذلك برودة التي تنبجس م

فكذا دابت الروائح الطيبة فان الشي ذا الرائحة الطيبة مادام تاما ١٧
قل قبلك الرائحة يثبت منه الى الطبائع فلسدبها الحيوان القريب
منه وقالت ان العقل انما صار هو الاشياء كلها لان مبدعه
ليس لشي من الاشياء وانما صار المبدع الاول لا يشبه شيئا من
الاشياء لان الاشياء كلها منه ولانه لا حلية ولا صورة له خاصة
لازمة وذلك ان المبدع الاول واحد وحده اعني انه انية
فقط ليس لها صفة يليق بها لان الصفات كلها منه فمن اجل
ذلك صارت الاشياء كلها فيها وليست هي في شي من الاشياء
الا انبوع علة فاما العقل فان الاشياء فيه وهو في الاشياء وانما
صارت الاشياء في العقل لان صورها فيه ومنه انبعثت في الاشياء
لانه علة الاشياء التي تحته غير انه وان كان العقل علة للاشياء
التي تحته فانه تامة وذلك انه علة هو النفس والصورة الاشياء
متوسطة العقل والنفس والاشياء كلها مصورة في العقل من
غير ان يكون مصورة في العلة الاولى بل انما هي منبعثة منها و
لكل شي من الاشياء العقلية حدود وانما حد الشي حليته وصورته
وذلك ان العقل الاول لما ابدعت هويته الاشياء لم يدعها
مجولة على غير حد بل هي التي تحده وتحيط به وانما حده تصورته
فحد الشي المعقول هو صورته وسكونه والسكون انما هو صلة
للعقل وحد له وما صلح السكون يكون قوام العقل وثباته و
ساير الاشياء العقلية وكلما ان الواحد احسن شي العقول
والواحد المنسوب الى شي مثل الشمس والشي الثاني
شبيها النور بان نوره من الشمس فالنفس فيها عقل مكتسب

بنوره ويصيرها مضية والعقل فيه نور ذاتي وليس هو نور
فقط لكنه جوهر قابل لكل نور فاما الشي الذي غير العقل و
يفيض عليه النور وهو نور فقط وليس هو نفس شي اخر غير النور
لكنه نور مبسوط صرف محض يعطي قوته على العقل فيصيره
عقلا منيرا مضيا غير ان النور الذي في العقل هو شي في شي
فاما النور الذي نير العقل فليس هو في شي اخر بل هو نور
وحده قايم ثابت بذاته ينير جميع الاشياء غير ان من الاشياء
ما يقبل نوره اكثر ومنها ما يقبل نوره اقل وقالت ان
الواحد الحق هو مبدع الاشياء وليس هو ببعيد منها ولا مفارقا
لها بل هو مع الاشياء كلها الا انه معها كانه ليس معها وانما
يستبين معيته مع الاشياء التي يقوين على قبوله ويعقل انه
واحد عظيم اعظم الاشياء لا بالجثة لكن بالقوة وكذلك اذا
قلنا انه لا نهاية له لا نعني انه لا نهاية له بانه جثة وعدد لكنا
نعني انه لا يحيط بقوته شي وذلك انه فوق وهم المتوهم
ثابت قايم بذاته ليس فيه شي من الصفات وهو غير ليس
لذاته لان ذاته هي الخير المحض الحق لكنه خير لساير الاشياء
التي تقوين على قبول الخير الذي يفيضه عليها وليس له حركة لانه
قبل الحركة وقبل الفكرة وقبل العلم وليس فيه شي يريد ان يعلمه كما
يعلم العالم بل هو العالم الذي لا يحتاج الى ان يعلم علم اخر لانه
هو العلم المحض الافضل المحيط بكل علم وعلة العلوم فان قال
قايل ان كان العقل انما يستفيد الصورة العقلية والحسنة من
الفاعل الاول اذ الحق لعده عليه ثم يفيضها على ما تحته وانما

يفيض الصور على ما ثبت صورة بعد صورة اقراه لذلك يستفيدها
من الفاعل الاول واحدة بعد واحدة فان كان يستفيد الصور
واحدة بعد واحدة كان الفاعل الاول لا محالة انما يفعل افاعيله
فعلا مجزا فان كانت تلك الآنية الاولى تفعل افاعيلها
واحدا بعد واحد فقد تشبث فيها اذن انها تجهل لم تفعل بعد
فان كانت كذلك فانها اذن لم تفعل الاشياء انما تفعلها فقط
لكنها فعلها برؤية وحركة [illegible] في هذا الحال قبيح فقلت ان الآنية
الاول فعلت فعلها كله دفعة واحدة بغاية الفعل و
ليس من وراء فعلها بغاية الحكمة التي ان يكون المفعول
متوجا اليه على غير ما هو عليه الآن فغاية الفعل انما هو
من تلقاء المفعول من تلقاء الفاعل فان فعل الفاعل فعله فقط

المبدع ليس هي صورة اذا اضيف الى المبدع الاول كان
ذا صورة لانه متناهي فيتشكل فيكون ذا حلية وصورة فاما
المبدع الاول فانه لا صورة له لانه ليس من فوقه شيء
آخر يريد ان يتناهى اليه ولا شيء يحيط به فيقدر ان يتناهى
اليه فيكون كل الجهات غير متناه فلذلك صار لا حلية
له ولا صورة ولو كان المبدع الاول صورة لكان العقل
كله ما هو ليس العقل بكليته ولا فيه كله لانه ابتدع ابتداعا
من غير ان يكون مبدعه ذا صفة او صورة فيجعل تلك الصفة

كله فيه فالعقل ليس بكليته ولا فيه كله بل هو فاعل الكل في الاشياء
لانه ذو صفة وحلية فاذا العقل الثاني اثر فيه من بعض صفاته
شيئا فيكون ذلك الاثر هو الحلية التي جعلت في الشيء وينبغي
للاول ان لا يكون كثيرا في جهة من الجهات والآثار
الكثيرة التي فيه معلقة في واحد اخر فلذلك بل ينبغي ان يكون واحدا
غير منقسم وان يكون مبدعا لشيء واحد قبل ذي صورة
غير انه اما ان يكون اثرا من المبدع الاول واما ان يكون
اثر اثره فاثر المبدع هو العقل واثر العقل هو الحيوة و
الحيوة هي فعل النفس كما ان اثر النار هو نار [illegible] ولا ينبغي
ان يكون ما في الاثر ما في المؤثر وما ليس فيه وذلك ان
المؤثر الاول واحد واثره العقل والعقل اثنين لانه متفرع
والمبتدع بعد المبدع واثر العقل النفس فمن العقل ما في النفس
وفيها ما ليس في العقل وذلك انها اكثر من اثنين فلذلك صارت
النفس تعمل وتنصرف وتصرفها هو فكرتها فلا تزال كل واحد من
الصور مؤثرا ابدا فيكون اثره اكثر منه الى ان يأتي الى اثر لا
يؤثر البتة فاول الاوائل مؤثر لا يتأثر واخر الاشياء اثر لا يؤثر
وما بينهما مؤثر ومتأثر مؤثر لما تحته ومتأثر لما فوقه غير ان الاثر
الاول وهو العقل يتحرك حركة عقلية مستوية لا عوج فيها البتة
لانه اثر من مؤثر ساكن لا يتحرك بشيء من الحركات البتة والاثر
الثاني وهو النفس يتحرك حركة نفسانية مائلة قليلا لانها من مؤثر
متحرك فلذلك صارت النفس متحركة والآثار التي تحت النفس
هو الجرم الشريف السماوي الاول وحركته حركة موضعية مستوية

موزم

حركته

في الموضع وانما صار يتحرك حركة موضعية لانه من متحرك ما بل ١٨
الان يتحرك بنت حركة موضعية والاثر الرابع هو الاجرام
الارضية وحركتها حركة موضعية غير مستوية في الموضع
والكيف فلذلك صارت تتضاد في الموضع والقوى و
كل الاثار متعلق في الفعل الاول وهو العقل والعقل متعلق
في الفاعل الاول والفاعل الاول هو مبدعها كلها وحافظها
الا انه مبدع بعضها بلا توسط وبعضها بتوسط قال افلاطن
ان كل عقل ساكن في المكان العقلي وهو العالم الذي سماه
المعقول الروحاني وهذا العالم محيط بالقوى الكلية والقوى
الجزئية وان العقل ليس هو الواحد فقط لانه واحد وكثير فان كان
العقل واحدا وكثيرا فالنفس اذن واحدة وكثيرة والانفس

المختلفة وان كانت من نفس واحدة فان بعضها افضل من
بعض وبعضها اخس من بعض وذلك ان البعض الانفس ما هو
عقلي المتبدع ليس بذي صورة اذا اضيف الى المبدع الاول
كان ذا صورة لانه متناهي فتشكل فتكون ذا حلية وصورة
فاما المبدع الاول فانه لا صورة له لانه ليس شي فوقه
يحتاج اليه ان يتناهى ولا شي يقدر ان يناله الى نحو
من كل الجهات غير متناه فلذلك صار لا حلية له ولا صورة
ولو كان المبدع الاول صورة لكان العقل كله تاما وليس
العقل بكلية ولا فيه كلية لانه ابتدع ابتداعا من غير ان يكون

مبدعه ذا صفة او صورة فيجعل تلك الصفة كلها فيه فالعقل
ليس بكلية ولا فيه كلية بل هو فاعل الكل في الاشياء لانه ذو
صفة وحلية فاذا فعل الشي اثر فيه بعض صفاته يشبه
فيكون ذلك الاثر هو الكلية التي علته في الشي وينبغي للاول
ان لا يكون كثيرا من جهة من الجهات والا كانت
الكثرة التي فيه معلقة في واحد اخر قبله بل ينبغي ان يكون
واحدا حقا محضا وان يكون مبدعا لشي واحد حق ذي
صورة كثيرة اما ان يكون اثرا من المبدع الاول واما
ان يكون اثر اثره فاثر المبدع هو العقل واثر العقل
هو الحيوة والحيوة هي عقل النفس كما ان اثر النار هو ما النار
غير انه ينبغي ان يكون في الاثر ما في المؤثر وما ليس غيره وذلك
ان المؤثر الاول واحد واثره العقل والعقل اثنين لانه
مبدع والمبدع بعد المبدع واثر العقل النفس ففي العقل
ما في النفس وفيها ما ليس في العقل وذلك انها اكثر من اثنين
فلذلك صارت النفس تميل وتنصرف وتصرفها وفكرها فلا
تزال كل واحد من الصور مؤثر اثرا فيكون اثره اكثر من ال
اثنين الى ان اثر لا يؤثر البتة فاول الاوايل مؤثر لا يتأثر
واخر الاشياء لا يؤثر وما بينهما مؤثر ومؤثر مؤثر لا كثيرة
ومؤثر فيما فوقه غير ان الاثر الاول وهو العقل يتحرك حركة
عقلية مستوية لا يعوج فيها البتة لانه اثر من مؤثر ساكن لا يتحرك
البتة من الحركات البتة والاثر الثاني وهو النفس يتحرك حركة
نفسانية دائمة قليلا لانها من مؤثر متحرك فلذلك صارت النفس

متحركة متفكرة والاثر الثالث هو الاجرام الشريفة السماوية الاول
وحركته حركة موضعية مستوية في الموضع وانما صار تحرك حركة
موضعية لانه موثر متحرك ما يلي الاثر حركة تبعث موضعية
والاثر الرابع هو الاجرام الارضية وحركتها حركة موضعية غير
المستوية في الموضع والكيف فلذلك صارت تتضاد في الموضع
والقوى وكل الاثار متعلق في الفاعل الاول وهو العقل والعقل
متعلق في الفاعل الاول والفاعل الاول هو مبدع الاثار كلها و
حافظها الا انه مبدع بعضها بلا توسط وبعضها بتوسط قال
افلاطن ان كل عقل ساكن في المكان العقلي وهو العالم الذي
سماه المعقول الروحاني وهذا العالم محيط بالقوى الكلية
والقوى الجزئية وان العقل ليس هو احد فقط لانه واحد و
كثير فان كان العقل واحدا وكثيرا فالنفس ايضا واحدة
وكثيرة والانفس المختلفة انما كانت من النفس الواحدة
كالصور الكثيرة

المختلفة وان كانت من نفس واحدة فان بعضها افضل من بعض
وبعضها اخس من بعض وذلك ان بعض الانفس ما هو عقلي
بالفعل فقط وبعضها ما هو عقلي لا بالفعل لانها عقل ضعيف و
كذلك العقل في العالم العقلي منه ما هو اشرف من غيره وذلك
ان العقل منه ما هو عقل عظيم القوة يحيط بقوة التي في ذلك
العالم كانه حي عظيم يحيط بجميع الحيوان وكل واحد من سائر العقو

انما هو ما هو بالفعل من غير ان يحيط بشيء اخر غيره كالحيوان
الجزئي وبينهما تباين العقول الكثيرة والعقل الواحد المحيط بها
انه اكل واقوى من الاشياء الجزئية التي فيها وكل واحد
من تلك الاشياء الجزئية التي فيها انما هو لنفسه لا لغيره اعني
انه لا يحيط الا بذاته فقط والمدينة وان كانت تحيط
بالاشياء التي فيها فان تلك الاشياء لا تمنع من ان تكون
من طبيعة المدينة كما لا يمنع الاشياء النارية وان كانت
كثيرة مختلفة بعضها كبير وبعضها صغير ان تكون هي والنار من
طبيعة واحدة كذلك العقول التي في العالم الاعلى وان كانت
كثيرة مختلفة فانها لا يمتنع ان تكون هي والعقل الواحد
المحيط بها من طبيعة واحدة لان جوهر ذلك العقل الواحد
وسائر العقول انما هو جوهر واحد لا اختلاف فيه وانما
اختلفت بالقوة والاحاطة لان العقل الواحد يحيط بقوة
سائر العقول والعقول لا يحيط شيء منها بغيرها لانها كالا شخاص
عند صورها او عند اجناسها فالعقل اذن واحد وكثير وقد
انه محيط باشياء كثيرة عقلية وكثرته انه يتشخص لا يتجزى بل هو
جوهر كثير التجزئة واذ كانت حركة النفس الشريفة العقلية
الناطقة ولا يمتنع العقل الواحد من ان تصورت الصورة
العقلية وانما تصورها في الانية المتدعة من الانية الاولى
متدعة الانيات كلها فاما فعل النفس الناطقة فهو ان
يعقل ويعلم وتفعل فعلا اخر غير العلم والالم يكن بينها وبين
العقل فرق وذلك ان النفس تعقل وتعلم بانها عقلية اي

العقل والعقل فيها مستفيد ولها من ذاتها عمل آخر لان لكل شيء
من الاشياء عملا خاصا لا يشركه في عمله غيره فالنفس من تلقاء العقل
وتفعل عملا آخر من ذاتها وذلك انها اذا التفتت نحو ما علا فوقها
اي على العقل كانت عاقلة عالمة واذا التفتت نحو ما على ذاتها
رتبت ما تحتها ودبرته واستولت عليه وكانت هي العلة عليه اي
التي بها الصورة والعلة الحسنة وانما صارت النفس تفعل الافاعيل
الشريفة وتصور الصور الحسنة في الشيء الذي يليها سفلا لانه لم يكن
من الواجب ان يبقى الخليقة في العالم العالي العقلي وهي كثيرة
من الباري الاول نفسه ونقدس لمكان قوة ونورا وحيوة تعلى و
سعور فلم يكن بد من ان يسلك تلك الحيوة وتلك القوة وذلك
النور سفلا فيكون منه عالم آخر اخس منه وادنى وهو العالم
السفلي الحسي غير انه وان كان اخس منه وادنى فانه مضطر ان
يكون اذ كانت علة مضطرة وانما صارت حدوث العلة
الفعلة مضطر الان فاعلها علة محضة ليس فيها شيء معلول
البتة واذا كانت العلة علة فقط ليس فيها علة ولا فيها
شيء معلول كان الحدوث منها اضطرارا اعني بالاضطرار
الاضطرار الطبيعي بل اعني الاضطرار الارادي انه معلول كل
اضطرار طبيعي والعلة المحضة بعض فعلها فوق الاضطرار
الطبيعي والارادي لانها علتهما جميعا فان كانت العلة الاولى
علة الاضطرارات الطبيعية والارادية فانها كبرت
الاشياء منها شيء اعلى وارفع من الطبيعة والارادة وقد
قال ان النفس الجزئية الواحدانية تشتاق الى العقل

شوقا

شوقا عقليا وتحرص على لزومه والتمسك به والرجوع اليه
ولها قوة تسلك الى هذا العالم وتثبت فيه وتبسط عليه و
انما هو بمنزلة ضياء الشمس فانه متعلق بقرص الشمس علوا وهو
منبسط في جميع العالم الارضي يضيء عليه صورته ونوره كلا
كذلك الانفس متعلقة بالعقل والعالم الا ان قوتها منبثة
في العالم الحسي السفلي تقوى على الاجسام كلها الا ان نورها
في الحسي يمكن نحو قبول الاجسام لقوتها ونورها وان كانت
تعقص بكونها على الاجسام الارضية فانها لا تفارق عالمها
العقلي بل تكون فيه مع النفس الكلية وتدبرها الاجرام
السماوية كانها ملك عظيم مستول على الاشياء يدبرها ويسوسها
وان سعة من غير ان تنحدر من ذلك الموضع الشريف الملكي
العالي ولا تفارقه وذلك ان النفس الكلية لا تفارق
النفس الكلية ولا ذلك الموضع الشريف العالي لكنها فيه مع
النفس الكلية دائما مساويا في ذاتها اعني ما دامت تشتاق
الى الاشياء الكلية وتدبرها وتسوسها مع النفس الكلية فان
خرجت من ذاتها اي من الكل الى الجزء واشتاقت الى
ان تكون فيه وتنفرد بذاتها ولم ترد ان تكون مع النفس
الكلية فانها حينئذ تفارق عالمها وتنحدر الى هذا العالم الحسي
فتصير كل واحد منها في جزء من اجزاء هذا العالم فاذا صارت
الانفس في هذه الاجزاء وطال مكثها فيها وفارقت النفس
الكلية وعدمت العالم العقلي ولم يكن بصرها اليه وصارت
كانها في جزء في ضعفت ولم تجد من يقويها لانها بقيت منفردة

٢١

وحدها وليست النفس الكلية معها فيكون فكرها وروبتها ولا
تلقى بصرها الاعلى الاشياء التي دونها وذلك من اجل مفارقتها
الكل وانها صارت شتى واجزاء وذاتا واستوحشت لما فارقت
الواحد الكلي وفارقته واقبلت على الواحد الجزوي تدبره
سعت ونصبت فاذا تعبت النفس كلما ذهب عنها
النشاط وعرض لها الكسل والهموم فيسقط ريشها وتكون
في البدن كانها في حبس وتبقى تشتاق الى [illegible] فاذا طال فيه
مكثها وقويت على ان ترفع بصرها الى فوق اي الى العقل و
رجعت الى ذاتها اطلقت من وثاقها وحل عنها رباطها
وصعدت الى عالمها فلم تبعد الحس الذي ينبغي ان [illegible]
ذلك وانما تبلغ الصعود الى عالمها اذا القت عنها ادناس
الجسم الجزوي وتذكرت العالم العقلي فانها تتوهم ذلك
العالم [illegible] الانبات الى جهة وبصرها ببصرها الشريف الكلي فان
فيها شيئا شريفا لازما لها دائما كانت علوا او سفلا وهو
العقل فاذا دفعت النفس بصرها الى العالم الاعلى وهي في
هذا البدن كانت بمنزلة التي البرية البحرية اضطرارا و
ذلك انها تشتاق الى ذلك العالم والى هذا العالم السفلي الدني
الا ان منها ما تسير بسيرة العالم الاعلى اكثر وتسير بسيرة العالم
السفلي اقل ومنها ما تسير بسيرة العالم السفلي اكثر وتسير بسيرة
العالم الاعلى اقل وانما تغلب على النفس السيرة الغالبة اذا
القت بصرها على انه [illegible] او اذا اقل نظرها الى السفلي غلب
عليها العالم الجزوي الحسي وكلما طال نظر النفس الى العقل كانت

الفضائل

الفضائل فيها اكثر واظهر وكلما طال نظرها الى الحس كانت
الفضائل اقل واخفى حتى انه ربما لم يكن بينها وبين الحس
فرق لشدة انقطاعها وبعدها عن العقل وقد ذكر ذلك
افلاطن غير انه ذكره بلغز فانه قال ان البارئ لما [illegible]
الانفس من الكائن الاقدم وصيرها كالاشياء [illegible] اسقطها
الى الكون اضطرارا اذ صارت [illegible] علانية لتكون
وقال ان البارئ [illegible] اسقط النفس الى هذا العالم
انما فيه كما يلقي الاكار البذر ليلقي الارض وانما عني
الفيلسوف بقوله ان البارئ القى الانفس في هذا العالم السفلي
كالبذور اي فرقها وصيرها في الاجرام السفلية والعالية وانما
نطق بهذا اللفظ لشرف فكرته وكثرة علمه كانت في وصف
الاشياء انما كانت لحكايته وامثالها [illegible] فاسمعه يقول ان
البارئ القى الانفس الى هذا العالم الحسي كالبذور التي تلقى
في الارض ثم اسمعه يقول ان البارئ لما ارسل الانفس
الى العالم الحسي [illegible] لتكون الشكل الحي [illegible] كاملا ثم
اسمعه يقول ان النفس في هذا البدن انما هي كانها في مغار
او قبر ثم اسمعه يقول ان النفس انحطت الى هذا العالم
اضطرارا وان النفس انحطت الى هذا العالم طوعا فانك
تردد الاصناف كلها الى معنى واحد واصفها انه [illegible] ان
النفس انما صارت في هذا العالم من علتها [illegible] وارادة
البارئ ليدبر بها هذا العالم ويحسنه ويزينه لانها علة للصورة
الحسنة الكريمة [illegible] من الواجب ان يكون العلة يفارق [illegible]

دير فضه بل ان يلزمه ويمسكه وكينونة العلة اي النفس مع
معلولها البدن اضطرارا اي استطاعي لانها علة عقلية فاذا
كانت العلة عقلية فعلت فعلها اضطرارا استطاعيا او استطاعيا
اضطراريا ولا يمكن ان تفعل فعلا مضطرا محضا لان ذلك من حيز
الطبيعة ولا تفعل فعلا استطاعيا لان ذلك من شان الفاعل الذي
مرة تفعل ومرة لا تفعل وليس هذا باستطاعة تامة وذلك
ان الفاعل المستطيع التام لا يكون موجودا وفعله غير موجود
بل يكون وجوده مع وجود فعله سواء فهذه هي الاستطاعة التامة
التي تشبه الاضطرار في فعلها من غير ان يكون في حيز الاضطرار
فلهذه العلة ربما قال الفيلسوف ان الانفس انهبطت الى
هذا العالم طوعا وربما قال ان الانفس انما انهبطت الى هذا
العالم اضطرارا وليست تلك الاستطاعة خلوا من الاضطرار و
لا هذا الاضطرار عري من تلك الاستطاعة وكذلك اذا سمعت
اختلاف اقاويل الاولين في هبوط النفس الى هذا العالم فلا
تتوهمن علة الاختلاف في علة هبوط الانفس الى هذا العالم
ولانهم انما اختلفوا لانهم جهلوها ولكن ينبغي ان تثبت
اقاويلهم كلها الى معنى واحد وقال ارقليطوس ان لما
اضطرت هوت الى هذا العالم لا تستريح فرت منه الى التعب
الاكثر والنصب فهذه الاقاويل كلها اخبار الى معنى واحد
وهو الهبوط الى هذا العالم طوعا وكرها طوعا من اجل ذاتها
لانها اشتاقت الى ان تكون مع افاعيلها وكرها لانها
ارسلت من العلة الاولى وهو باريها ومبدعها وقال

الشيخ

الشيخ اليوناني ان الحاس العقلي من الاول لشدة قوته وسكونه
لا [illegible] لان القوة الشديدة تنبجس منها اشياء جوهرية كالحرارة
من النار والبرودة من الثلج او عرضي كالرائحة من ذي الرائحة
لانه ما دام ثابتا فتلك الرائحة ثابتة منه وقال الاسكندر
العقل الهيولاني بمنزلة قوة على اقتناء الصناعة والمستفيد
بمنزلة [illegible] اقتنى الصناعة والفعال هو الذي به يصير الهيولاني
ملكة كالبصر الذي هو علة للالوان المبصرة بالقوة في ان تصير
بالفعل كذلك هذا الفعال يجعل الذي بالقوة عقلا بالفعل ثابت
ثبت فيه ملكة التصور المتعقل وقال الفارابي العقل الاول في
هيولي القبول والمستفاد حصول المعقولات فيه وتصيرها [illegible]
له والفعال هو الذي يخرجه الى الفعل ويجعل المستفاد في النفس ويحكم
على جميع المعقولات واليه يرجع في القضايا والاحكام فهو مبدأ
لذلك ويقول الاشراقيون ان في فطرة العقل كذا اوائل في العقل
فالاول كالمادة والثاني صورة والثالث فاعل وقال بعضهم
الوجود الاول الذي ظهر من قدرة الله هو العقل الفعال و
لذلك من تمام الوجود لانه ابدا ثابت على حالة واحدة لا تتغير
لان الفيض متصل به ابدا ثم النفس بواسطة العقل فلذلك صارت
ناقصة الوجود باضافتها الى العقل واضافت الى الحركة لانها
الى تمامها ثم الفلك بواسطة النفس فصار ناقصا عن الوجود
باضافته الى النفس واضافته الى الحركة التي تطلبها الجسم
وهي حركة المكان فصارت حركته هي التي تتم وجوده ثم الاكمل
الذي قدرة الله تعالى وقد انتهى الوجود الى الكمال كان [illegible]

الفلك واجزائه فنضعف جدا وحصل من الوجود الجسمي على الكون
الذي لا يثبت على حال واحدة فعين واجرام الموجودات
متصلة بعضها ببعض والكل واحد اذ اخذ من مركز الارض
الى ان ينتهي الى السطح الاقصى من الفلك التاسع وهو حيوان
واحد ذو اجزاء كثيرة مختلفة وتنقسم اجزاء هذا الكل بالقسمة الاولى
تنقسم الى قسمين الى عالم الكون والفساد وهو [illegible] الى العالم
الذي لا كون فيه ولا فساد وهو السماء والافلاك بما فيها من
الكواكب والموجودات كلها تنقسم الى قسمين جسماني و
روحاني فاما الجسمانية فالاجرام العلوية والسفليات وهي
مخلوقة كرات اذ كان شكل الكرة افضل الاشكال واشرفها
وابعدها من قبول الآفات ولا يمكن ان يكون متفرقة لان
الكرات اذا تفرقت وتباعد بعضها من بعض وجب ان يكون
بينهما جسم آخر وخلاء والجسم الذي يفصل بين الكرات لا يكون الا
كريا والخلاء ممتنع وجوده اعني ابعاد في غير مادة فوجب الضرورة
ان يحيط الكرات بعضها ببعض على حسب ما هو موجود وذلك
ان كرة الارض يحيط بها كرة الماء الا ما انحسر عنها من شق
الشمال وذلك لحكمة عظيمة جعل لها مركز الشمس فارقا عن
مركز الكل فتقرب من ناحية الجنوب فجذبت الرطوبات
الى ناحية فصل التي في الجنوب وانحسر الماء من الشمال
[illegible] الحرارة ونشأ فيها الحيوان وكرة الماء يحيط
بها كرة [illegible] ثم يحيط الافلاك [illegible] الافلاك التسعة
بحركته الى خلاف جهات حركاتها وتدور بها في كل يوم

وليلة

وليلة دورة واحدة ثم ان كل واحد من هذه الكرات بالاضافة
الى ما فوقها هو كالثفل له وكالكدر وذلك ان الارض
بالاضافة الى الماء كدورة وكالثفل له وكذلك حال الماء
عند الهواء وحال النار عند فلك القمر وعلى هذا القياس فلك
القمر عند ما فوقه الى ان يبلغ الى فلك الافلاك غير مكوكب
فهذه صورة الموجودات الجسمانية فاما القسم الآخر من
الموجودات اعني الروحانية فانها وان لم يمكن تجسيمها فهو
ايضا شبيه من الاعتبار اللايق يحيط بعضها ولكن احاطة
روحانية لانها غير محتاجة الى مكان فلذلك يجب ان يعتقد فيها
ان احاطتها احاطة اشتمال وتدبير وذلك مثل الطبيعة التي
يعقل فيها انها تحيط بالاجسام والكرات ولكن يريد احاطة
تحريك وتدبير واشتمال للقوة وتدبير لانها قوة الهية سارية
في الاجسام كلها يدبرها حتى لا يعزب شيء منها لا ظاهرا ولا باطنا
وحين عرفت كيف احاطة الطبيعة بالاجسام كذلك عرفت كيف احاطة
النفس بالطبيعة وكيف احاطة العقل بالجميع وكيف يشتمل على الكل
مدبر واحد وهذا القسم الروحاني من الموجودات من اجل انها
بسائط وغير محتاجة الى مكان فانها اذا اتصلت
لا يضيق بعضها على بعض ولا يزيد فيها ولا ينقص اعني زيادة جسمية
وانما عرض للاجسام ان يضيق بعضها على بعض الكثير لانها
يحصل لها بالاختلاط وتداخل الاجزاء وانها نهايات وهي
السطوح ففي كل من الجانبين يزداد فيما يحصل بها وزيادة
في الجهات الثلث واذا لم يكن هذا القسم الذي كمن في ذاته جسما

ولا حامل طول وعرض وعمق لم يعرض له ذلك ومثاله بالكيفي
الحسي ان انوار الكواكب وشعاعاتها لا محالة كثيرة وهي
واصلة الى الهواء واشكالها بحسب اختلاف ما يصدر عنه
وليس يظن احد انها تضايق في الهواء ولو كانت اصنافا م
متضايقة على ما هو عليه وانما يزداد الهواء بها استنارة فاما في
انفسها فلا تزداد مساحة ولا تضيق بعضها على بعض فاكتب ولكن
واصفون النفس وكيف تبث الحيوة في الكل وفي الاجرام
[illegible] وقد يكون النفس البدنية ينبغي لها ان يكون اي الواصفة
للنفس الكلية العظيمة القوة وان يكون عظمة الهمة قد رفضت
عنها جميع الاشياء الخسيسة ونبت عنها الاغاليط العارضة فيها
وان يكون ساكنة لا يحركها شيء من الشهوات البدنية
فنحي عنها من جوهرها وليستعدها بل ينبغي لها ان يسلب الحركات
البدنية ويعقلها ايضا وان يكون بدنها ايضا ساكنا لا يقبل شيئا
من الاثار الخسيسة البدنية المضطربة من البحر [illegible] وان يكون
الاشياء المحيطة به ساكنة لا يهيج ولا يحرك كما تحركها الكثيرة
المختلفة اعني ان يكون الارض ساكنة والبحر والهواء والسماء
فاذا توهم المرء الاشياء الخسيسة كلها ساكنة ولم يحرك [illegible]
الكثيرة المضطربة فليتوهم النفس منبثة عليه من خارج من جميع النواحي
مطلة عليه [illegible] كالشمس التي تنشر شعاعها على سحابة مظلمة فينير
ويخرج [illegible] ظلال السحاب كالخطوط الذهبانية فيضيء البصر
[illegible] كذلك النفس اذا القت شعاعها على جرم ما اضاءته وانارته
وصيرته حيا مضيئا نيرا [illegible] الفضائل على نحو قوة [illegible] وذلك ان

النفس لما اشرقت على السماء احيتها بنورها الساطع وصيرته
ملا سوات وحركتها حركة دائمة فلما اشرقت النفس في السماء بهذه
الاثار الشريفة وحركتها حركة متصلة دائمة صارت حيوانا سعيدا
وانما صارت السماء شريفة من اجل النفس الكلية عقلا وحلت
الروح صارت فيها والنفس وان كانت في الشرف والفضل
على الحال التي بانها تؤثر في الاجرام الاثار الحسنة وتفيض
عليها الفضائل الكريمة فانها مثال للعقل وكما ان المنطق
الظاهر انما هو مثال للمنطق الباطن الذي في النفس وكذلك النفس
انما هي منطق العقل وفعلها كله انما هو بمعونة العقل والحيوة
التي تفيضها على الاشياء انما هي اثر من الاثار للعقل وفعل
العقل بالسيرة هو النفس والعقل فالنفس انما هو بمنزلة النار
والحرارة فان الحرارة انما هي من النار رسيلا [illegible] السلوك
السلوك الى ان [illegible] الشيء القابل لها فيكون فيه فاما العقل
فانه يثبت النفس من غير ان يميل من قوته شيء [illegible] والنفس
اذا صارت في الابدان لم تر الاشياء كما كانت تراها و
هي مجردة فتغير [illegible] وغيرها فتضعف ويلحق
الى الفكرة والتمييز المنطق فان الفكرة انما هي نقصان
العقل وذلك ان العقل اذا ضاع الى التماس والفكرة
كان ناقصا غير تام وكذلك الصناعة التامة لا يحتاج صاحبها
الى الفكرة لكنه يفعل فعله بلا روية ولا فكرة فاما الصناعة
الناقصة فان صاحبها يحتاج الى الفكرة والروية وذلك
انه اذا اراد ان يفعل فعلا ما وكان صانعا ضعيفا تروى و

وفكرتها يعلى وإذا كانت في عالمها الشريف عن الفكرة
والاستعمال القياس فان قال قائل ان كانت الانفس في
عالمها ليست بمفكرة فكيف يكون ناطقة قلنا انما نعني بالنطق بالقوة ثم
ههنا النطق الخارج بالفعل وبالفكرة والروية فاما النطق
العقلي الكاين بالفعل الذي لا يفارق النفس بل هو معها دايما
ولا ينكر فالنفس ناطقة في العالم الاعلى ايضا ولا ينبغي ان
يظن ظان ان النفس وان كانت في العالم الاعلى العقلي
ناطقة تستعمل الاصوات لانه ليست هناك حاجة تدعوها
الى ان يكلم بعضها بعضا بمثل هذا الكلام الذي يتكلم به ههنا و
لا بينها خلاف في درك الاشيا فيحتاج ان يكلم بعضها بعضا
وان يؤدي احدها الى الآخر ما عنده من العلم بالنطق والصوت
لكنها كلها هناك دركه بالسوا فان احتاج الكاين الى ان
يخبر بما عنده علمه صاحبه من ساعته من غير ان احتاج الى
ان يسمع منه بمثل ما يحتاج ههنا وذلك انه اذا هم احدها بشي
علم ساير الانفس ما هم به فان قال قائل فما تقول في الانفس
الكاينة في الاجرام السماوية فانها في اجرام لا ينطق ههنا
فكيف يعلم بعضها من بعض وهي لا تستعمل النطق كما تستعمله
ههنا وليست بها حاجة فانه يعرف بعضها ما يهم به الآخر قلت
ان الانفس السماوية لا تحتاج الى ان تنطق ولا يعبر بعضها عن
بعض بالكلام لانها انما تفعل افاعيلها هناك فعلا طبيعيا
لا اختلاف فيه بشرح وترتيب لا تنتقل من ذلك الشي
الى غيره ولانه في غاية الصواب واحكامها لا تنتقل و

لا

لا تستحيل وكذلك صارت افاعيلها مستوية لا اختلاف فيها
فلذلك لا تحتاج بعضها الى بعض فاذا لم يحتج بعضها الى بعض لم تحتج
الى النطق ولا الى الكلام والنفس اذا كانت في البدن ليس
محصورة فيه ولا هي في عضو من اعضايه لكنها كلها في كل عضو
من غير ان تتجزى بتجزي البدن وليست في البدن بل البدن
فيها لانها ابسط واوسع من البدن وهي محيطة بالبدن و
البدن لا يحيط بها ولكل قوة من قوى النفس موضع معلوم من
مواضع البدن تكون فيه لا لانها تحتاج الى الموضع تثبت بها
قوامها لكنه انما تحتاج اليه لظهور فعلها من ذلك المكان
المهيا لقبول ذلك الفعل والنفس هي التي كثرت ذلك
منها لقبول فعلها لانها انما هي العضو بانه آلة لها لقبول
قوتها اظهرت قوتها من ذلك العضو وانما تختلف قوى
النفس على نحو اختلاف هيئة الاعضاء وليس للنفس قوى
مختلفة ولا هي مركبة منها بل هي مبسوطة ذات قوة من نفسها
يعطي الابدان القوى عطاء دايما وذلك انها فيها نوع
بسيط لا نوع مركب فلما صارت النفس تعطي الابدان
القوى نسبت تلك القوى اليها لانها علة لها كما ينسب المعلول الذي
ان نسب الى العلة منها الى المعلول ولا سيما اذا كان
شريفة بالعلة اكثر ما يليق بالمعلول ونقول ايضا انه ليس
جزء من اجزاء النفس في مكان التي كانت النفس داخلة
في البدن او خارجة منه وذلك ان المكان يحيط بالشي و
انما يحيط المكان بالشي الجسماني وكل شي يحصره المكان ويحيط

٢٧ به فهو جسم النفس ليست بجسم ولا قوتها باجسام فليست اذن
في مكان لان المكان لا يحيط بالشيء الذي لا جسم له ولا حجم
واما قلنا ان قوى النفس في اماكن مجلو منها من البدن
يريد بذلك ان كل قوة من قوى النفس تظهر فعلها في بعض
اعضاء البدن ونقول انه ليست النفس في البدن كما
يكون الشيء في الظرف فانها لو كانت كذلك كان البدن
غير ذي نفس وذلك انها لو كان البدن محيطا بالنفس
كما احاط الظرف بما فيه لزم من ذلك ان يكون النفس يسلك
الى البدن قليلا قليلا كسلوك الماء الى الظرف ولكان بعض
النفس يضمحل كما يضمحل بعض الماء الذي خشنه الظرف وهذا
شنيع جدا ونقول ان من الاولين من قال ان محل النفس
من البدن محل الملاح من السفينة وما احسن ما شبه النفس
بالملاح وذلك انه كما ان الملاح يدبر السفينة وهو مباين لها
كذلك النفس هي مباينة للبدن وهي مدبرة فاما النوع الذي
نطالبه فقايل هذا القول مخطئ فيه وذلك ان الملاح في
السفينة بنوع عرض لا بنوع طبيعي والدليل على ذلك انه
لا يكون في السفينة كلها دفعة واحدة مثل النفس في البدن
لكنه يكون في السفينة كلها بالانتقال من موضع الى موضع فاما
نحن فنقول ان النفس في البدن مثل الصناعة في التجار
او مثل الملاحة في السكان لو كان السكان متنفسا والملاحة
في داخله يحركه فكلما اذا صارت الملاحة خارجة
من السكان لا يقدر ان يكون في داخله فليس الملاحة في

السكان

في السكان بمنزلة النفس في البدن وذلك انه لا يقدر قوة
الملاحة ان ينفذ في جميع السكان لان الملاح في السفينة لا بنوع
طبيعي والقوة التي في الشيء اذا كانت طبيعية نفذت في جميع
الشيء الذي هي فيه فالنفس اذا في البدن مثل الصناعة الطبيعية
في النبات والنفس انما بمنزلة الصناعة الطبيعية والبدن بمنزلة
الآلة لها غير ان بين النفس والصناعة الطبيعية فصلا وذلك
ان الصناعة الطبيعية ليست تباين النبات فاما النفس فمباينة
من البدن فالنفس وان كانت مباينة للبدن لكنها لا تقوى
ان تفعل افاعيلها الا بالة ما وانما يكون ابتداء فعلها في
ابتداء الآلة فان كان هذا هكذا قلنا ان الاولين انما
جعلوا مكان النفس في العلوم من البدن وذلك انهم رأوا
الحس:

فلذلك قالوا ان النفس في اعلى طرف من اطراف الحيوان
ليس ان النفس محصورة في الدماغ لكنه لما كانت قوة النفس
الحسية والوهمية والفكرية وكانت هذه القوى افضل من
ساير قوى النفس واشرف قالوا ان النفس النفس الدماغ
من اجل انها تفعل افاعيلها الشريفة من ذلك الموضع فان
قال قائل ان كانت النفس تعقل الشيء الواحد المبسوط
المركب الكثير الصور دفعة واحدة فكيف صارت ذات
قوى كثيرة وصارت بعض قواها اولا وبعض قواها اخيرا
قلنا ان قوة النفس واحدة مبسوطة وانما تكثر قواها سا

في غيرها لا في ذاتها والدليل على ان قوتها مبسوطة واحدة
فعلها فانه واحد ايضا والنفس وان كانت تفعل افاعيل
كثيرة لكنها انما تفعلها كلها معا وانما تكثر افاعيلها وتفرق في
الاشياء التي تفعل فعلها فانه واحد ايضا والنفس وان كانت
تفعل فانها لما كانت جسمانية متجزئة لم تقو على ان تفعل افاعيل
النفس كلها معا لكنها قبلتها قبولا متجزئا فكثرة الافاعيل اذن في
الاشياء لا في النفس قال ولما اشتاقت النفس الى ان تتعلق
بهذا العالم الحسي لكثرة حركتها مع جرم السماء وكنا نحن هناك
لنا ملابسين لها فتعلقت بنا وكذلك صارت في هذا العالم الحسي
وقد كنا نحن في هذا العالم ايضا وكان لكل واحد منا حظ منها الا
انه لا تظهر ذلك الحظ الان الزمان الذي يليق به ان تظهر
فيه فلما تعلقت النفس بواحد من الناس المتعلقين صارت
كأنها في غير النفس ومثل ذلك الصوت فان الصوت واحد
والكلمة واحدة وهي في كل واحد منا فيقع سمعه اراد ان
يسمع ذلك الصوت او تلك الكلمة فاذا سمعت الصوت
اذن احد السامعين الكثيرة وصار الصوت في السمع كان بالفعل
سمعا وانما كان السمع بالفعل لان الذي عمل صار فيه الحس
بالفعل الصوت وكذلك لما تعلقت النفس بالناس او واحد
من الناس المتعلقين تعلقوا بها كلهم ايضا فصارت منها جميعا غير
ان احداثها بقي الذين فيها لم يزل كلي بديا ومنه كما فكثيرا
ومن باعمل بمنزلة الحكمة الاولى وكان لان النفس واحدة
وكثيرة كان في النفس الواحدة الانفس كلها الا ان النفس

الكثيرة اختلطت بالنفس الواحدة لكنها لما كانت من نفس واحدة
فصارت كلها واحد وتعني بذلك ان نحن منها واحد وليس
انما جئت من شي بل كذلك ابدعت واحدة وكثيرة و
الكثيرة في الواحد وليس في عالم الانفس ولا في جميع العالم الا
على شي واقع تحت الكون ولا تحت التقسيم والتجزي وانما
نظن انه تقبل التجزي اذا صار في الشي القابل للتجزي فاما
اذا رجع الشي المبسوط الى ذاته فهو على ما هو من اول الدهر
الى الان على حال واحدة قال والنفوس الكثيرة تنبعث
من النفس الواحدة الشريفة من غير ان تتبعض النفس ولا تتجزى
او تكون النفوس بعضها بعضا كالحي الذي ينطبع منه قوالب
كثيرة من غير ان تتبعض تنقسم الى ثم قال والدليل على
ان النفس كلها واحدة انا نجد رحم بعضنا بعضا فاذا رأينا
احدا قد نالته ضرورة او اخر رأيتنا له وتوجعنا وربما
اصبنا الم الذي لم نره قط الا بخبط واحدة فلولا ان
النفس متحدة لما رحم احد احدا ولا توجع لم عند ضروريه
ولا اضجر قبل معرفته كي ان قال قائل ان كانت نفس
الناس كلها واحدة نفسي واحدة من الواحد اذا
حسبت شيئا ان تحس بذلك الشي انسان اخر واذا كانت
خيرا فاضلا ان يكون اخر خيرا فاضلا واذا وجدت من
الاثار اثرا لذيذا كان او حزنا وجد جميع الناس مثله قلنا
ان كانت النفس واحدة في لا تأثر الانفعالية الواقعة عليها
ليست هي واحدة وذلك اني وان كنت وانت انسانا واحدا

٢٨ بالالات فانه قد يمكن ان يكون الالات الموكلة بها واقفة فيها
ساكنة وليس ذلك بمحال ولا نتعجب ان اكون وانت ستلج
بنوع من الانواع وان كانت لا تستقص الاشيا وانت عز فاعل
له وان احسست ببعض الاشيا وانت لا تحس لان كل
واحد منها يقبل من ذلك الشي على نحو قوته واهليته لقبوله و
مثاله لك ضوء الشمس ان الشمس يلقي ضوها على جميع الاشيا
فاكان منها اشد صفا كان اكثر قبولا لذلك الضوء فعلى نحو
قبول كل واحد من الاشيا ضوء الشمس يكون الضوء فيه فا
النفس المدبرة لهذا الكل الارضي اشرف من الطبيعة لانها
اشد سلطانا ولذلك يلزم الطبايع كلها وتدبرها وكما ان
الطبيعة الواحدة يلزم اجزاء الحيوان الكثيرة وتدبرها كذلك
النفس الواحدة كلية تلزم الطبايع الكثيرة وتدبرها والطبايع
تبع لهذه النفس معلقة بها وفارة منها كانها اغصان نبتت
من شجرة واحدة فان سال سايل عن الفصل بين النفس
والطبيعة قلنا ان النفس هي الاول والطبيعة هي الاواخر
والنفس هي الشي الثابت القايم والطبيعة هي الشي المستحيل
والطبيعة انما هو ضيم النفس والنفس هي التي تنال الطبيعة و
الطبيعة شبيه بالشبح الذي يطبع به اي ثم فيكون بعض الطبع
ثابتا وبعضه منخفضا فالثابت منه ظاهر بين والمنخفض خفي
لا يكاد يستبين فالطبيعة تبع رسم الطبع المنخفض فلذلك
انما تنفعل فتفعل غير ان تعلم ما تفعل لانها تفعل الشي
بلا ارادة منها كما تفعل الحرارة الشي الملامس لها فانه

تنتقض علمه من حرارة فيسخنه غير انه لا يكون الحرارة في
المتسخن مثلها في المسخن بل هي في المسخن اضعف واقل
ولهذه العلة صارت الطبيعة لا وهم لها فان قال
قايل ولا العقل وهم ايضا قلت ان العقل اعلى وارفع من
الوهم واكرم منه وافضل والوهم انما هو ما بين الطبيعة و
العقل وذلك ان الطبيعة لا تعلم الاشيا والعقل يعلم علما جوهريا
واما الوهم فانه انما يعلم الكتب لانه يفيد المتوهم
معرفة ما اثر فيه فان كان هذا هكذا رجعنا فقلنا ان
النفس الكل عقلا الشيئا دونه من فوقها والعقل هو شبيه بها
لانها به تعلم ما تعلم وهو الذي افادها الصورة الشريفة
فلما افاض العقل على هوية النفس قوته تصورت النفس
عند ذلك ثم افاضت النفس قوتها على الهيولى واثرت
شعاعها عليه فتصورت الطبيعة والطبيعة انما هي توهم
النفس وشعاع من شعاعها والطبيعة اخر الاشيا الفعلية
وذلك ان الفعلية تاتي من العقل الاول الى ان تنتهي
الى الطبيعة فيقف هناك فاما الاشيا التي بعد الطبيعة
فانما هي اصنام ورسوم للاشيا الفعلية غير انه ينبغي لنا
ان نعلم ان الطبيعة تفعل وتنفعل من ذاتها فاما الشي
الذي قبلها اعني النفس فانها تفعل ولا تنفعل لا من ذاتها
ولا من الطبيعة واما الشي الذي فوق النفس وهو العقل
فانه لا ينفعل في الهيولى ولا في الاجرام لان هيولى الاجرام
هو اثر لاثره اعني للنفس والاجرام اثر لا اثر اخره اعني للطبيعة

لان الطبيعة هي التي كونت الاجرام الاول اعني الاسطقسات
فاما الحيوان والنبات وكيف كونت وهل للطبيعة فيه
حظ ام لا وان كان لها حظ وكيف ذلك اثره كما ان ضياء
الشمس في الهواء فانه ما دامت الشمس مشرقة على الهواء
فان الهواء يستضي بضوئها واذا غابت الشمس لم يكن في
الهواء ضياء البتة لان الشمس قد فارقت الهواء ويكون فاقده
لها وكذلك الهواء اذا فارقته الشمس فانه يبقى بلا
وحده ام فعل الطبيعة في الحيوان والنبات كما ان الاسخن
للشي فان النار اذا فارقت الشي الذي اسخنته لكن السخونة
في الشي المسخن غير ان تلك السخونة هي غير السخونة في النار
ونريد ان نعرف كيف ينبغي ان يكون قبول البدن للنفس
والطبيعة امثل الهواء الذي استنار بضوء الشمس ام
كالهواء المسخن من حرارة النار فنقول انه لا يحيي البدن
من النفس الا بتوسط الطبيعة لان الطبيعة معلول النفس
والبدن معلول الطبيعة فالعلة القصوى لا تكون في
المعلول الاقصى الا بتوسط العلة الدنيا ونقول انه
ينبغي للبدن ان يكون قابلا للنفس مثل الهواء القابل
لحرارة النار فانه اذا اثرت النار في الهواء وسخنته ثم
غابت عنه بقيت حرارة النار في الهواء كالرسم واذا
كان الهواء على هذه الحال كان سريع القبول للحرارة ايضا
كذلك ينبغي ان البدن القابل للنفس يكون مهيا لقبول النفس
البهيمية ان يكون في البدن رسم وظل من ظل النفس وهو

كابدان النبات والحيوان البهيمية فان فيها ظل النفس العاقلة
والدليل على ذلك ان ابدان النبات والحيوان يقبل الالام
واللذة ولا سيما ابدان الحيوان البهيمية فانها تقبل الالام و
اللذات من غير ان تعرف الالم واللذة فاما نحن فانها معرفة
معرفة لا مرية فيها اعني بقول نحن النفس الناطقة التي تستعمل
البدن والاثار الواقعة عليه واللذات التي تتلذذ بها واما
تالم ما بالبدن لانه لنا وليس بغريب منا ولنا نحن البدن
فقط ولا هو نحن بل البدن متعلق بنا فاما نحن فانا بالنفس الافضل
الاشرف وهو النفس وقالت ان اول اثر موثرة النفس
انما يوثره في الهيولى لانها اول الاشياء الحسية فلما كانت
اول الاشياء الحسية استوجبت ان تنال الاثر من النفس
الاول واعني بالاثر الصورة ثم تنال بعد ذلك كل واحد
من الاشياء الحسية من ذلك الاثر على نحو قوتها لقبول
ذلك الاثر قالت ولما قبلت الهيولى الصورة من النفس
حدثت الطبيعة ثم صورت الطبيعة ومنها قابلة للكون
اضطرارا لانها صارت الطبيعة قابلة للكون بما قبلت فيها
من القوة النفسانية والعقل العالية ثم وقف الفعل
عند الطبيعة وبدا الكون فالطبيعة اخر العلل الفاعلة
المصورة واول العلل المكونة ولم يمكن من الواجب ان
تقف العلل الفواعل المصورة الى اخرها قبل ان تاتي الطبيعة
وانما كان ذلك كذلك من اجل العلة الاولى التي صيرت
الانيات العقلية عللا فواعل مصورة الصور التي صنع الواقعة

نحت الكون والفساد وقال الهيولى اخذ الاشياء الالهية
العقلية ومبداء الاشياء الجسمية غير انها مبدوء وهيولى لان و
ليست مبدوءة فاعل وكذلك قال افلاطون ان الاشياء التي
ابتدعت واخترعت من ملك الاشياء كلها وهو الملك الحق
ثلاث اولى وثانية وثالثة اما الاشياء الاولى فهي التي انبجست
من الاول الحق بقدوسه وتقدس واما الاشياء الثانية فهي التي
اثرتها من الاشياء الاولى واما الاشياء الثالثة فهي التي
اثرتها الاشياء الثانية اما الاشياء الاولى فهي العقل والعالم الاول
العقلي وانما انبعثت من المبدع الاول فهي الهيولى والاجرام
السماوية وانما اثرت من النفس بمعونة العقل واما الاشياء
الثالثة فهي الاجرام المستحيلة والعالم السفلي وانما اثرت
من الاجرام السماوية بمعونة النفس ثم قال ان للعلة علة و
انما هي بالعلة العقل وان له علة العلل التي هي العلة الحق
لانه ليس فوقها علة اخرى وانما يسمي افلاطون العقل علة
لا علة النفس وذلك انه قال ان العقل اثر النفس في الكائن
الطبيعية الشريفة وانما هي بالكائن الآنية من المبدع علة
الاول فهي تلك الآنية صور العقل النفس فمن اجل ذلك
قال ان العقل وان كان علة فانه معلول للخير و
علة الخير المحض الذي فوق العقل وفوق الجوهر فقد بان
ووضح ان افلاطون على علم على جهتين ان الخير المحض هو علة
العقل والعقل علة النفس والنفس علة للهيولى والاشياء
الهيولانية وقال ان افلاطون اراد بقوله ان الله

ثم

ثم خلق الانفس اولا ثم اضطرها الى ان وقعت في هذه
الابدان ان النفس كانت عنده باقية وايما ثم انه ترك الانفس
يفعل افاعيلها فاول ما فعلت فانما فعلت الصورة في الهيولى
ثم فعلت الصورة الطبيعية ثم تركها لتكون هي التي تؤثر افاعيلها
وآثارها وتمسكها وتحفظها وتدبرها فلهذه العلة اضطر الانفس
الى ان تصير في الاجرام وتمسك بها وقال ارسطاطاليس في
السماع الطبيعي والطبيعة مبدا الحركة وسكون فيما هو ذلك على
الامر الاول بالذات لا بالعرض يعني به جميع الحيوانات
والنبات والاسطقسات فاما الحجر والخشب
والطبيعة حركه متقصد غاية تقف عندها وليكن قولها على
الامر الاول فصل بينه وبين النفس لانا اذا اردنا ان نحركها
اليه فان البصر يحرك الاجسام والاشياء تحرك القوى الطبيعية
والقوى الطبيعية تحرك الى قبض البصر تحرك اولا فاذا
كانت النفس غير الناطقة لا تحرك بالامر الاول فلم يا لان
النفس الناطقة ليست تحركه على الامر الاول اي ليس بين
العلة والمعلول واسطة وقال الطبيعة حيوة منبثة في
الاجسام فيفعل فيها التخليق وتدبيرها وهي مبدا حركة وسكون
وقال ابقراط الطبيعة محركة الاشياء وهي التي تفصل
كل طبيعة الى جوهرها الملائم له وقال جالينوس الطبيعة
هي القوة العنانية الموجودة في كل شيء هي العقل الخاص و
قال بعضهم الطبيعة اسم مشترك يقال بمعنى الذات
كما يقال طبيعة الحرارة اي ذاتها وعلى صورة كل شيء بما يعقل

٣١ فعله الخاص به وهي مبدا الحركة وسكونه كالنطق الذي يفعل الانسان
افعاله الخاصة به وعلى المادة القريبة منه التي هي من المركبات
وهي الجسم مبدا الحركة والسكون وقال ان النفس تصير في
العالم الجسماني من غير ان تكون تفارق العالم العقلي و
كيف يمكن ان تفارق ذلك العالم وهي عقلية وقد قلت
ان الشي لا يفارق عالمه الا لفساد ومحنه والنفس لا تفسد لانها
اذن غير مفارقة لعالمها العقلي وان كانت في العالم
الحسي واذا قيل ان النفس فارقت البدن فليس نعني
انها مفارقة في انها موضعها لانها مباينة للبدن مباينة طبيعية
والمفارقة انما هي من صفة الاجسام لا من صفة الاشيا الروحانية
وذلك ان البدن انما يفارق البدن واما الشي الروحاني
فلا يقع عليه اسم المفارقة الا بنوع مجازي فان قال قائل
ان كانت النفس لا تفارق عالمها العقلي فكيف نقول انها
في هذا البدن قلت ان النفس مباينة لهذا البدن وانما
تكون معه او فيه ببعض صورتها اي بالفكرة والوهم والميل
اليه واما سائر صورة النفس فانها باقية هناك لانها ثابتة
في العالم العالي العقلي وانما يكون منها في البدن الشي الذي
يقدر على تصويره وحفظه وتمييز عمله وفعله الا في البدن
فقط اعني ان النفس تصور البدن ببعض قواه وتحركه
وتحفظه وتنميه وتدبره وتحسن غاية التدبير الكلام فبهذه
القوة تكون النفس في هذا البدن لا بذاتها وانما سائر
قواها فانها لا تفارق العالم العقلي بل تكون فيه وانما

قال

وقال ان جعلنا النفس ساكنة في مكان ما فانا لا نجد مكانا يشبه
ملايمة لها من الراس يحيط لكنه انما يعني بذلك ان افاعيلها
الفكرية والمنطقية واما افاعيلها الحيوانية فانما يكون في القلب
واما افاعيلها النباتية فانما يكون في الكبد فلما صار رسم
افاعيل النفس الشريفة يكون في الراس قالوا ان مسكن
النفس الراس ولم يعنوا بذلك ان النفس تحتاج الى مكان
يكون فيه بل عنوا ان النفس لما صارت في هذا البدن
احتاجت الى الالات لتظهر بها افاعيلها فاما هي نفسها
فليست بمحتاجة الى الة ولا ان تكون في مكان لان المكان
معلولها فالعلة لا تكون في معلولها بل المعلول يحتاج الى ان يكون
في علته وقد قال افلاطن ان النفس داخلة في هذا
العالم وخارجة منه لان الاجسام لا تحيط بها بل هي التي
تحيط بالاجسام لانها علتها فالعلة تحيط بمعلولها من غير ان
تتعلق بها منه شي وقال ارسطاطالس النفس تمام جسم
طبيعي ذي حيوة بالقوة اراد بقوله تمام ان النفس صورة
جوهرية لا عرضية وبقوله جسم طبيعي ان ينفصل الجسم الطبيعي
من الجسم الصناعي مثل الباب والسرير وبقوله ذي حيوة بالقوة
ان يفصله من الحديد والحجارة والاشياء التي ليست مهياة
لقبول الحيوة وقد حد النفس حدا اخر فقال النفس كمال
جسم طبيعي آلي ذي حيوة بالقوة اراد بقوله آلي ان له آلة مهياة
يقدر بها على قبول الحيوة مثل القلب والكبد وما شاكلهما من
الاعضاء وهو التمام فقال التمام على نوعين احدهما مثل الصورة

٣٢ العالم بالكتابة العالم فانه اذا شاء كتب والنوع الثاني
مثل الخمر لا يحتاج الى تمام وقد يمكنه ان يتعلم فيكون كاتبا
فاذن [illegible] الطبيعي الثاني بالنوع الاول مثل الكاتب
الحاذق الذي اذا شاء كتب وقسم التمام بقسمة ثانية
فقال التمام على نوعين مفارق وغير مفارق فاما التمام
المفارق فمثل الملاح فانه تمام السفينة وهو لها مفارق
غير ان يدخل عليه تلف واما التمام الذي ليس بمفارق
فمثل حرارة النار فانها اذا فارقت النار فسدت
وتلفت فالنفس تمام الجسم الطبيعي تمام مفارق اعني انها
مفارقة للجسم من غير ان تفسد او تبيد فان قال قائل
ان كانت النفس هي التي تتم الجسم منفصلة عنه فما بالها
لا نسمي وحدها حيوانا الا مع الجسم قلنا لان كالقوة التي
في العين فان بانت العين فتبصر لها مبصرة ولا يقال للقوة
وحدها بصر الا مع العين وقال التمام على انواع وذلك
انه اذا كان التمام لعضو واحد لا يعدوه صار صورة لذلك
العضو فقط مثل البصر فانه تمام العين لا يعدوها الى غيرها
فهو صورة لها واذا كان التمام لعضو وتنفذ في جميع الاعضاء
كان تمام لانها نفس لا تفارق الجسم الا عند فساده مثل
القوة النامية والقوة الحسية فان مسكنهما في اعضاء معلومة
وتنفذان في جميع البدن فاذا فارقا ابدانهما فسدا وبادا
ولا تفعلان افاعيلهما الا مع مواضعهما واذا كان التمام للجسم
كله لا لعضو كان تمام الجسم الا انها مفارقة له لا تبطل و

بعض

بعضها للمفارقة مثل النفس المنطقية وقال النفس جوهر مبسوط
انها جوهر كالهيولى او كالصورة ثم قال الحيوة لكل متنفس
والحيوة يكون بالنفس فالنفس هي التي يميز بين الاشياء المتنفسة
وغيرها فالنفس اذن صورة الاجسام المتنفسة والجسم كالهيولى
فالنفس في الجسم المتنفس جوهر كالصورة وليست هي كالهيولى
وحد النفس حدا عاما الا انه نقل اسم الصورة الى اسم التمام لان
التمام يسمى الاشياء الجوهرية فقط والصورة والمثل ربما سميت
الاشياء العرضية مثل الاشكال والحلي فلذلك وصفت النفس
عرض وقال كل جسم من الاجسام فان فعل جزء منه غير فعل
الجزء الا وفعل كله غير فعل جزء من اجزائه وذلك ان فعل
البصر غير فعل الاذن وفعل الشم غير فعل الانف وليست
النفس كذلك لان الجزء منها يفعل فعل الكل والكل يفعل فعل
الجزء لان الكل والجزء منها يفعل فعلا واحدا لانه شيء واحد و
ذلك انه يفعل بجوهرها كله على حالة واحدة وليس فيها اجزاء
مختلفة فيكون افاعيلها مختلفة ولا اجزاء متشابهة فيكون
فعلها اكثر دالة على كثرة فعال الاجسام المبسوطة المتشابهة
الاجزاء بل هي جوهر مبسوط وليست بجسد اصلا فلذلك
يفعل الجزء منها ما يفعل الكل ويفعل الكل ما يفعل الجزء وليست
النفس بجسم لا تمتنع اجزاء الجسم وقال لكل جسم حد و
في نشوءه ونمائه ينتهي اليها وحد ما يكون الجسم اذا انتهى
الى نهايته فاذا اخذ في النقصان نقص وليست النفس
كذلك لانا نرى نفس المكتهلين اكثر ضياء واجود فعلا و

٣٣ ابدانهم اضعف من ابدان الاعفاء(?) ولو كانت النفس
جسما لنقص فعلها بنقصان البدن واذا كان الامر كذلك
فليست النفس جسما وقال ان كانت النفس مركبة من
الاسطقسات وانما نعلم الاجسام بالاجسام التي فيها قلت ان
كل جسم من الاجسام انما هو مركب من الاسطقسات فيما لم
لا يكون ذا نفس علامة فان لم يكن للاجسام النفس علامة فلا
محالة ان النفس ليست علامة لانها مركبة من الاسطقسات بل
انما تعلم الاجسام بعلة اخرى وقال ان كانت النفس
مركبة من الاسطقسات والاسطقسات علة هيولانية لما
اشياء التي علة التي ركبت الاسطقسات فلذلك النفس
منها فانه لا يمكن ان يكون الشيء هو علة انفعال ذاته و
الا كان الشيء علة ومعلولا وفاعلا ومنفعلا معا وهذا غير
ممكن فان لم يكن الاسطقسات علة تركيب النفس فلا محالة
ان الله علة فاعل من الحق تركيبها والاشياء التي علة هي اشرف
من سائر العلل وليس في هذا العالم اشرف ولا اكرم من
النفس فالنفس هي التي تركب الاسطقسات فان كانت
النفس فاعلة فليست اذن مركبة من الاسطقسات وقال
النفس ليست مختلطة بشيء من الاجسام التي ليست مختلطة
بالجسم التي ليست كالاجسام المركبة ولا هي جزء منه بالجسم
ولا هي كقوة في الجسم كالصورة الهيولانية اعني الاشكال و
اشباهها لكنها في الجسم كالجوهر اي كالملاح في السفينة
ولو كانت النفس في البدن كالاجسام المركبة والاشياء الممزوجة

لما

علمت شيئا البتة وذلك ان الشبه لا ينفعل من شبهه واذا لم ينفعل
منه لم يحس به ولم يعلمه لان الحس والعلم انما يكونان بحركة المحسوس
الناقل الحس وحركة المعلوم العالم والشيء الطبيعي لا يتحرك من شيء اخر
مثله بان ينفعل فاذا لم يتحرك لم ينفعل واذا لم ينفعل لم يحس
ولم يعلم ورد على من قال ان النفس تحدث من ائتلاف
البدن فقال لو كان كذلك لوجب ان يكون اذا نقص
عضو من اعضاء البدن ان ينقص ائتلاف البدن فاذا
نقص ائتلاف البدن نقص النفس بنقصان ائتلاف البدن
فاذا انقصت نقص فعلها وكان علمها بالاشياء خطاء وهذا
باطل لانه ربما نقص اعضاء البدن والعقل صحيح على حاله فليست
النفس اذن من قبل ائتلاف البدن وقال ان كانت النفس
من قبل مزاج البدن فزاغ البدن عن حال اعتداله وجب
ان يزول النفس وينتقل عن حالها والامر بخلاف ذلك
فليست النفس من قبل مزاج البدن قال ابو علي النفس
جوهر بسيط ليست بجسم ولا عرض فهي متحركة ذاتها باقية ابدا
لانه قد(?) ولا يموت فاما البرهان على انها ليست بجسم ان الجسم
اذا قبل صورة لم يمكنه ان يقبل صورة غيرها من جنسها الا بعد
ان يخلع الصورة الاولى ويفارقها على التمام ومثال ذلك ان
الفضة اذا قبلت صورة الخاتم لم يمكنها ان تقبل صورة الكوز
الا بعد ان تزول عنها صورة الخاتم وتخلعها خلعا تاما وكذلك
الشمع اذا قبل صورة نقش ما لم يمكنه ان يقبل صورة نقش
اخر الا بعد ان يمحى عنه صورة النقش الاول ويفارقه مفارقة

تامة واذا وجدنا شيئاً يخالف حاله هذه الصفة اعني انه يقبل
صورا كثيرة من غير ان يقبل شيء منها مباينا لما انه ليس بجسم
ومن الدليل على ان هذا المعنى ليس بجسم ان جميع اعضاء البدن
من الانسان وغيره يضعف منه او يكبر ظهره منه او بطن انما هو مستعمله
لغرض لم يكن ليستعمل الآلة واذا كان البدن كله آلات وكل آلة
فعل خاص لا يتم بها الفعل مستقلا كما نجد الآلات الصنايع والنجار
وغيرها وليس يجوز ان يقال ان بعض البدن يستعمل بعضه هذا
الاستعمال لان ذلك البعض الذي يشار اليه ويظن انه يستعمل
الآلات الباقية هو ايضا آلة او اجزاء من آلة وجميعها مستعمله ليستعملها
غيرها واذا كان مستعملها غيرها ولم يكن جزءا منه وجب ان يكون
غير جسم ليستعمله الاستعمال مكان الجسم ولا تزاحم الآلات الجسمية
في مواضعها لانه لا يحتاج الى مكان ويستعملها كلها مع اختلاف
الاعراض المستعملة فيها في حال واحدة من غير غلط ولا يحتاج التمييز
الجميع امر واحد فان هذه الاحوال ليست احوال الاجسام ولا لاحكامها
في احكامها وعلى انها ليست بعرض ان العرض لا يحل عرضا
لانه في نفسه محمول ابدا اي موجود في غيره لا قوام له بنفسه انه
وهذا الجوهر الذي وصفنا حاله هو الحد الكامل بانه تام وان كان من
حمل الاجسام للاعراض فاذن النفس ليست جسما ولا جزءا من
جسم ولا عرضا والدليل على انها بسيطة ان ما عدم كل صورة فهو
بسيط اذ المركب هو ما ركب من موضوع وصورة ولذلك تصورت
كل معقول وقبلت قبولا واحدا بالسوية كما ان العقل لم يكن له صورة
تخصص بها قبلت الاشياء بالحقيقة والسوية وكما ان الهواء لما كان موضوعا
لما

لقبول

لقبول الالوان وجب ان يكون لذاته عادما لكل لون ولو
كان يختص بلون لكان قبوله لما كانت ايسر واوضح ولما كانت له
اصبغ واعسر والدليل على انه متحركة ذاتها قول افلاطون جوهر النفس
هي الحركة وهذه الحركات هي حياة النفس ولما كانت ذاته كانت
الحقيقة ذاتية والحركة المنسوبة الى النفس غير الحركات الست التي
يختص بها الجسم وهي الكون والفساد والنمو والنقصان والاستحالة
والنقلة فليس يليق بشيء منها بهذا الجوهر بل هذه الروية وهي
حول ان النفس الموجودة لها دائما فانك لا تجدها خالية من هذه
الحركة في حال من الاحوال وهذه الحال لما لم يكن جسمانيا لم يكن
مكانية ولما لم تكن خارجة عن ذات النفس وحركة النفس التي
الى احدهما نحو العقل والاخرى نحو الهيولى فاذا تحركت نحو العقل
استنارت واستفادت منه واذا تحركت نحو الهيولى افادت و
اثارتها ولما كانت الحركة ذاتية للنفس ثبتت انها حية
الهيولى فاما الهيولى فانها لا تحرك ولا الحركة اطلاقا بنقيض لـ
الحيوة فالحيوان والموت متقابلان على حسب حركة النفس الناطقة
نحو العقل فحيوتها الطبيعية التي نحو الهيولى حيوة ارادية وكذلك الموت
المتقابل لهما وجهين فالموت بالارادة يحيي بالطبيعة والموت
موتان موت طبيعي وهو ترك النفس استعمال الجسد وارادي
وهو اماتة شهوات النفس الناطقة وترك متابعة الاهوا
الطبيعية وقال ارسطاطاليس والدليل على ان النفس لا تبيد
بعد مفارقتها البدن فعلها فانها تشتغل في الشيء الذي عن جسمها
وتروي فيه وتفكر وتعرف الشيء من غير ان يكون منه آلتها

ظاهرة لذلك الشيء فاذا كان فعلها بعد مفارقتها البدن فلا محالة ان
جوهرها يبقى بعد فراقها للبدن والا لكان فعلها اكرم من جوهرها
وهذا خطأ لانه لا يمكن ان يكون فعل الجوهر اكرم من الجوهر لان
الفعل انما يظهر عن الجوهر لا الجوهر عن الفعل وقال ايضا على
الكلام في بقاء النفس ما قاله افلاطن فانه اورد فيه مثلث حجج
احدها ان النفس تعطي كل ما يوجد فيه حيوة والثاني ان الشيء
فاسد فانما يفسد من قبل رداءة فيه والثالث ان النفس متحركة
من ذاتها فاما الحجة الاولى فهي ان النفس تعطي الحيوة ابدا كل ما توجد
فيه وكل ما يعطي الحيوة ابدا ما يوجد فيه فالحيوة جوهرية له وما كانت
الحيوة جوهرية له فليس يمكن ان يقبل ضدها وضد الحيوة هو الموت
فالنفس اذا لا تقبل الموت واما الحجة الثانية فانها مبنية
على انه لا رداءة في النفس فينبغي ان نشرح حقيقة الرداءة
وما يراد بها ليتم مساق الكلام بعد ذلك فنقول ان
الرداءة مقترنة بالنفس والشيء ومقترن بالعدم والعدم مقترن
بالهيولى فالرداءة مقترنة بالهيولى وبيان ذلك انه حيث
لا هيولى فلا عدم وحيث لا عدم فلا شر وحيث لا شر فلا
رداءة فالهيولى معدن الرداءة وينبوع الشر واصله الذي
منه ينبع ويقابل هذه الرداءة الجودة فالجودة مقترنة بالخير
والبقاء مقترن بالوجود والوجود هو اول صورة ابدعها
البارئ عز وجل فلذلك هو خير محض لا يشوبه شر ولا عدم
النقص به العقل الفعال وذلك ان الجوهر الوجود الحق الذي
ليس فيه هيولانية ولا معنى الانفعال هو العقل الاول والنفس

البرهان

صورة

صورة يكمل البدن بوجودها فليست اذن هيولى وقد بينا انها
صورة هيولانية اي محتاجة الى الهيولى في وجودها فالنفس ليس
فيها شيء من رداءة فالنفس ليس لها فساد فالنفس ليس لها عدم
فالنفس اذن باقية وسياقة البرهان ان النفس ليس فيها شيء
من الرداءة وكل ما ليس فيه شيء من الرداءة فليس بفاسد
فالنفس ليست بفاسدة فاما الحجة الثالثة فهي هذه النفس متحركة
من ذاتها وكل ما كانت حركته من ذاته فهو غير فاسد فالنفس
غير فاسدة قالت ابو قلس في بيان الحجة الاولى كل امر ضاد
امرا صادرا عن قوة ما فهو يضاد للقوة التي عنها صار ذلك
الامر مثال ذلك البرودة فانها تضاد الحرارة الصادرة عن
النار وهي ايضا مضادة لما صدرت عنه الحرارة اعني النار فاذا
كان هكذا قلت ان الموت اذا كان مضادا للحيوة التي في
البدن فهو ايضا مضاد لحيوة النفس التي عنها صدرت حيوة البدن
فاذا كانت النفس الحافظة غير قابلة للموت الذي هو ضد الحيوة
التي لها لان المضاد لحيوة البدن هو مضاد لطبيعتها ايضا كما بينا
فالنفس غير قابلة المضاد لحيوة البدن هو مضاد لحيوتها التي هي
التي فيها هي اذن غير فانية ولا بالية وقالت ارسطاليس
ان النفس تعلم الاشياء المبسوطة والاشياء المركبة جزءا واحدا
اعم الاجزاء ذلك بكونه انتزع ذلك انها اذا ارادت علم الصورة
وحدها انبسط العقل ورجع الى ذاته فيعرف ذلك الصورة
معرفة صحيحة واذا ارادت النفس ان تعلم الشيء المركب
العقل الى الحس وانتزع اليه فيأخذ منه اوائل المعرفة كانه

قال العقل يعلم الصورة العقلية المجردة بلا توسط اي بلا آلة
بل بنفسه ولا يعلم الصور المركبة الجسمانية الا بتوسط الحس و
ذلك انه يستعمل الحواس كالآلة في معرفة الاشياء الجسمانية لان
الحواس يقبل الآثار الجسمانية ويوديها الى العقل والعقل يقبلها
من الحواس ويوديها الى النفس فيعرفها والدليل على ذلك ان
الذي فقد عدم البصر في اول مولده لا يعرف الالوان فان
البصر لا يودي اليه آثار الالوان فاذا لم يكن يقبل العقل آثار
الالوان من البصر لم يقف على معرفة الالوان البتة قال
والعقل يفعل فعله دون البدن فانه يروي في الاشياء الثابتة
من غير ان يحضر بين يديه الشيء الذي يروي فيه ويتروى في
الاشياء الغائبة من غير حاجة منه الى البدن فيه والدليل على ذلك
ان كل آلة هي حاملة للشيء الذي هي له آلة لا تعوقه عن شيء من
افاعيله والبدن يعوق العقل عن اشياء كثيرة في لذة وذلك
ان البدن يمنع افاعيل النفس العاقلة لانها اذا رامت شيئا من
فعلها شغلها البدن وتعلقت بشهواتها المذمومة عليها فلا بد عنها العقل
وربما اشتاقت النفس الناطقة الى عالمها مع ما البدن اي عالمها
الذي هو الواقع فيه الا انه ولو كان قوام النفس بالبدن
لكان اذا فسد البدن فسدت ولم يشتق الى غير هذا العالم لانه
ليس شيء من الاشياء يشتاق الى غير عالمه وقال ابو علي
مسكويه النفس تدرك الامور البسائط والمركبات وتدرك
من المركبات انواعها واشخاصها والموجودات تنقسم الى هذه
الاشياء وليس يعرف النفس منها شيء اما الامور البسيطة فهي

هيولانية

ان نو

هيولانية ومنها غير هيولانية وغير الهيولانية منها هي المعقولات اعني
الموجودة بغير مواد والهيولانية منها هي التي هي من الموضوع و
يلاحظ بالوهم دون رسوم الآخر كالمثلثات كما تفعله اصحاب التعاليم
فانهم ياخذون النقطة والخط والسطح والجسم التعليمي اعني الابعاد
الثلثة في غير مادة كانها اشياء موجودة بذواتها وكذلك ياخذون
توابع الجسم مجردة اعني الحركة والزمان والمكان والاشكال
وما يليها كلها لا توجد الا في الجسم وهو مجرد ونها عن مواد ولا يمنع
من تصور احد منهم في هذا التوهم ان نظن بهذه الصورة التي انتزعها
من موادها وجردها في الوهم انها موجودة خارج الوهم ولما
تثبت في ذواتها من غير حامل لا موضوعات لها وخلط بينها
وبين المعقولات حتى لا يميز عنده بل يبهمها كلها معقولات و
هذه حال موجودة للنفس اعني انها تدرك الامور المركبة ثم تحللها
الى بسائطها ثم ياخذ تلك البسائط في الوهم فيفرد ما تاره الاخرى
ضروب التركيبات فربما كانت تلك التركيبات
وربما لم يكن لها حقائق كما نتوهم عنقا مغرب وانسان [illegible]
العالم والحيوان مركب من حمار وثعلب فهذه لا حقائق لها ولا وجود
خارج الوهم وقد يجوز ان يركب من البسائط في الوهم ماله
حقيقة ووجود من خارج فهذه حال البسائط ما كان منها هيولانيا وما
كان غير هيولاني فاما المركبات فمنها اسطقسات اول ومنها
مركبات من الاسطقسات والمركبات حيوان ونبات وحجارة و
ثم ينقسم كل واحد منها لضروب التركيبات والانواع الى اجناس
الى انواع كثيرة جدا وتنقسم ايضا انواعها الى اشخاص لا تحصى والنفس

يدرك جميع ذلك ولما كانت الاسطقسات اربعة ومزاجاتها كثيرة
بالاقل والاكثر والاشد والاضعف صار لها بالامزجة انواع
من الكيفيات مختلفة وليس كلما هذه الاختلافات من ان يكون
اما لان احد الاسطقسات فيها اقوى من الاخر او اثنين منها او
ثلثة واما لا محالة وجه في القوة الا ان بعضها اكثر بعض اعني
انها ليست بعيدا ان يصير في اجسام طبيعية واذا كانت النفس يدرك
جميع هذه الاقسام فيجب على ظاهر النظر ان يدركها باربعة اشياء
وباربع آلات ليناسب كل واحد منها بالمستقص فيدرك على تصرف احواله
من الشدة والضعف والقلة والكثرة اذا كانت في اجسام
طبيعية وليست للنفس اجزاء كاجزاء الجسم فلا ينبغي ان يكون المدركة
بعدد المدركات وهو غلط لان الحاكم في جميعها واحد فان شيئا
واحدا لا ان يحكم في الصفرة بانه صفرة والحمرة انه احمر وهو الحاكم
في الالوان والطعوم والروائح ولو كان المدرك متكثرا مختلفين لما
صح ان يحكم كل واحد منها على ما ادركه الاخر فاما قد ظهر على
ان النفس واحدة ولكنها يدرك المدركات المختلفة بقوى كثيرة
وبالات مختلفة فهذا موضع البحث ونقول ان بعض الناس لما
تفرق الامور الموجودة ان منها مركبة ومنها بسيطة تفرق الالات
والقوة المدركة في هذا الغرض بعضها مركبة وبعضها بسيطة فحكم بان
المركبة منها يدرك المركبة والبسيطة البسيطة وتمثل ذلك بان
قال واحد من المركبات المدركات ما هو كالحواس الخمس
لا يدرك الا المركبات فان النفس لما كانت مركبة من قوة باصرة
في الالات وطبقات من العين لا يتم الا باجتماعها ادركت من

الامور

الامور المركبة من الاسطقسات بالمزاجات المختلفة ولو قد
ايضا من المدركات ما هو بسيط كالعقل والفكر والراي
لا يدرك الا الامور البسيطة كالعلوم بحقائق الاشياء والاراء
التي يستخرج بالافكار في الامور فان كل واحد بسيط يدرك امورا
بسيطة فكل واحد منها انما يدرك ما لا يشبهه ان كان بسيطا
فبسيطا وان كان مركبا فمركبا الا ان ارسطاطاليس بحث
في هذا الموضع ويقول للنفس قوة بها يدرك الامور الهيولانية
المركبة وبها يدرك الامور غير الهيولانية البسيطة ولكن النحو
الذي يدرك به الهيولانية المركبة غير النحو الذي يدرك به
الامور البسيطة ولو كانت النفس الناطقة يدرك المحسوسات
بقوة ما ويدرك المعقولات بقوة اخرى لما جاز ان يرد حكم
الحس فيما يغلط فيه ويرده الى ما حكم به العقل كما لا يرد ما حكمت
به حاسة الى اخرى ومثال ذلك ان الحس دائم التغلط في
محسوسة كالعين اذا نظرت من بعيد الى الشيء الكبير فتراه
صغيرا اصلح ترى الشمس وهو مثل الارض مائة وستين مرة
مثل المراة نظر ما فيه وينظر الى ما على شاطئ النهر اذا كانت
انها في سفينة منحدرة فتراه كانه يتحرك منحدرا وهو بالحقيقة ساكن
وترى الشيء في الماء اكبر وهو صغير ومعوجا وهو مستقيم وترى الاشياء
بحسب التجارات التي عنها مختلفة في الشكل واللون وكذلك
غلط الذوق فان الصفراوي يحس الحلو مرا وانما غلط الحس
كثيرة فيصحح النفس الناطقة انما قد غلطت وان الحق غيرها
احسه فكره وتميزه الى ضدها فلو كانت النفس لا يعلم المعقول

٣٨

والحس بقوة واحدة لما علمت الفرق بينهما ولكان يرجع
الى امر واحد يجمعه ويحكم فيه حكما واحدا ثم نقول ان النفس انما
تدرك الامور المعقولة بغير التفكر الذي تدرك به الامور الحسية
وذلك انها اذا طلبت الامور المعقولة انبسطت ورجعت
الى ذاتها كانها تطلب شيئا هو عندها واذا طلبت الامور
الحسية خرجت عن ذاتها كانها تلتمس شيئا خارجا عنها فتحتاج
الى آلة تتوصل بها الى مطلوبها فان وجدت الآلة صحيحة
مستقيمة ادركت الامر الخارج ثم حصلت صورتها عندها في
الوهم وان لم تجد الآلة فانها تعدم ذلك الحظ ومثال ذلك الا
كمه فانه لا يمكنه ان يتصور الالوان لانه لم يجد الآلة واذا لم يدركها
من خارج لم يمكنه تحصيلها عنده في الوهم ونفس ذلك حال في
المعقولات فاما المثال على ما ذكرناه من ان النفس اذا طلبت
الامور المعقولة رجعت الى ذاتها في ان الانسان اذا هم
بتحصيل راي يدفع او فكر عادة او ارادة واشتغل [illegible] عن بعض خلا
بنفسه واعتمد جميع المحسوسات عنه واكره ان يشغله شيء من الحواس
واجتهد في تعطيلها كلها فعند ذلك [illegible] وضبط انتباهه الى ان يرجع
الى ذاتها فيدرك ما طلبته من ذلك المطلوب [illegible] في الاستنباط
وخلاها من عوارض الوهم الذي فيه صور المحسوسات فانها [illegible]
للنفس عن الرجوع الى ذاتها والنظر فيما هو عندها وهذه حال
من النفس [illegible] في الطلب وهو الذي
يسمى روية وهو الى الانتقال الى العقل والعقل فيه جميع الاشياء
حاضرة موجودة لانه هو والمعقولات شيء واحد لا يحتاج بها في ذا

فعل

فاذا انتبهت النفس ذلك فقد عرفت نحو تمامها ان تستكمل بالعلوم
وما تجده بالعقل والنفس الناطقة تدرك الامور البسيطة بغير آلة
بل بنفسها وتدرك الامور المركبة الحسية بتوسط الحواس وهذا
المذهب لارسطاطاليس وهو مبني على رايه في النفس الناطقة
وانها تدرك المعقولات والمحسوسات معا وليس كما ظنه قوم
من ان الاشياء الحسية انما يدركها الحواس فقط والاشياء
المعقولة يدركها العقل فقط وان تمسك بعلم الجزئيات حسب وهذا
جهل الكليات فقط بل النفس الناطقة تدرك الجميع بقوة ذاتها والقوة التي
فيها العقل وانها وان ادركت الجميع فانها تدركه بوجه دون وجه
شبه ارسطوطاليس فعل النفس الناطقة في ادراكها الاشياء
البسيطة بالخط المستقيم وفي ادراكها الاشياء المركبة بالخط المنعطف
وقال الشيخ اليوناني لو كانت النفس جرما او القوى اجراما
لكانت القوى الشديدة ذوات جثث عظام ولكانت
القوى الضعاف ذوات جثث لطاف فاما الآن فانا ربما
راينا الامر على خلاف هذه الصفة وذلك انه ربما كانت الجثة
عظيمة وكانت القوة ضعيفة وربما كانت الجثة لطيفة وكانت
القوة شديدة فان كان الامر على هذا فبين انه لا ينبغي لنا ان
نضيف القوة الى عظم الجثة بل الى شيء آخر لا عظم له ولا عظم فان
قالوا الحي اذا انتقل [illegible] وانقطعت الريح الغريزية التي فيه
هلك ولم يبق فلو كانت النفس جوهرا غير جوهر الدم والريح
وسائر الاخلاط التي في البدن ثم عدمها البدن لما بقي الحي
اذا كانت النفس غير ذي الاخلاط لانا [illegible] ان الاشياء الصح

يتم الى البيت اى الاخلاط البدنية فقط لكن اشياء آخر غير ما يتم
وقد يحتاج الى البهائم في نباته وغذائه وانما هو الاشياء غير لا
هيولى للبدن نا صدها النفس فهيئا على صورة البدن لان
البدن سيال فلولا ان النفس تجد جوهر البدن بهذه الاخلاط
ما حفظت الى شيء ما واثبتت هذه العناصر ولم تجد النفس
عنصرا يحد به البدن فحينئذ ذلك يهلك اى يفسد والاخلاط
انما هي علة هيولانية لى والنفس علة فاعلة والدليل على ذلك
انا قد نجد لبعض الحيوان لا دم له وبعضه لا رئة له ولا
يمكن ان يكون حي من الحيوان بغير نفس البتة فليست النفس
اذن بالدم ويقول ان كانت النفس جرما فلا بد لها من ان
تنفذ في جميع البدن وتمتزج به كامتزاج الاجرام اذا اتصل بعضها
ببعض فانا نحتاج النفس الى ان تنفذ في جميع البدن لتصل الاعضاء
كلها من قوتها فان كانت النفس تمتزج بالبدن كامتزاج بعض
الاجرام ببعض لم تكن النفس نفسا بالفعل وذلك ان الاجرام
اذا امتزج بعضها ببعض واختلط لم يبق واحد منها على حاله الاولى
بالفعل لكنها تكون في الشيء بالقوة كذلك النفس اذا امتزجت
بالبدن لم تكن نفسا بالفعل بل انما تكون بالقوة فقط فتكون قد
هلكت وانما كذلك يهلك الحلاوة اذا امتزجت بالمرارة فان
كان هذا هكذا وكان الاجرام اذا امتزج بالاجرام لم يبق واحد منها على
حاله كذلك النفس اذا امتزجت بالبدن لم تبق على حالها الاولى
فاذا لم تبق على حالها الاولى لم تكن نفسا ويقول ان الاجرام اذا
امتزج بجرم آخر احتاج الى مكان اعظم من مكانه الاول لا محالة

اهد

اهد ولا تحدد والنفس اذا صارت في البدن لم يحتج البدن الى
مكان اعظم من مكانه الاول وكذلك اذا فارقته النفس فيه
ويسهل العلم اذا صار الجرم في الجرم وامتزجا كثرت جثتهما
وعظمت والنفس اذا صارت في البدن لم تكثر جثة البدن
بل هو احرى ان يجمع بعضه الى بعض والدليل على ذلك ان
النفس اذا فارقت البدن امتد البدن وعظم غير انه عظم
فاسد فليست النفس جرما اذن ويقول ان الجرم لا يوجد في الجرم
كله لانه لا ينقطع جميع اجزائه والنفس سيدل الاركان كله وفي جميع
اجزائه الا انها لا تحتاج في ذلك الى ان تقطع الاجزاء فليست
جرما بل تقطعها قطعا عقليا اى تحيط بجميع اجزاء الاجرام لانها علة
الجرم فانها اشرف المعلول ولن تحتاج الى ان تقطع معلولها
شيء المعلول بل تبدع اجزاءه وانما تكون ... وقال افلاطون ان
النفس ليست بما هي شريرة وكيف تكون شريرة وهي التي
صورت البدن واثرت فيه هذه الآثار الحكمية وصيرته
مستعدا لسريانها وهي التي تدبره تدبيرا محكما متقنا فان كانت
النفس على هذه الحال التي وصفنا فليس للقائل ان يقول
انه يمكن ان تكون النفس شريرة وان يقول ان الله تعالى علة
شرها وكيف تكون النفس شريرة والله تعالى خلقها خيرة تفيض
الخير على الاجرام وصير الخير طبيعة فيها ولم يخرج النفس من طبيعتها
التي هي الخير بل الخير فيها لم يزل ولا يزال دائما فالشيء الذي
هو فيها دائما لا يمكن ان يكون فيها عرضا فان كان الخير طبيعة
والطبيعة لازمة فالخير لازم فيها ليس بمفارق لها لم يبدل

فيها بزمان ولا ينتهي الى زمان ما فيفارقها فان كان الخير في النفس
على هذه الصفة فالنفس اذن خير دائم وليس للشر فيها مساغ الى
ان يفسد ويهلك والنفس لا تفسد ولا تهلك وذلك اذا ان
كان الخير في النفس طبيعة وكانت الطبيعة لازمة فلا محالة
اذن ان الخير لا يفارق النفس الا وقتا ما والنفس لا تفسد
فالنفس اذن خير دائم وقال النفس في البدن كالجوهرة
في الشيء وقال قبول البدن النفس كقبول الهواء جوهر
النار وقال ان النفس لا يفارق مكانها ولا يزايل مركزها
ولا تفسد ولا تتغير والطبيعة انما تصورت هيولاها صورتها و
كملها بقوتها ومثل لفعلها مثالا طبيعيا وقال مثل الطبيعة
كالقالب الذي تصور من الطينة المعجونة المهياة لقبول الصورة
اشياء كثيرة مختلفة الصور متشابهة الاشكال وهي كالصبغة
والصورة بصورة منها كل شيء نفسه ولم يعطها تمام الاعادة
شيء خارج من نفسه وصبغة وهي النار والاعتدال ان تمسوا
ما صح الكمال والتمام الاعتدال فتعطي الاقوال وتوقد نار ان
وتعطيه فاذا ورد فعله الى النار تحول النار تمام فعلها او كمال …
وعلى حسب قوى تلك الاجزاء ينطبخ وينضج وينتقل الصورة ويكتسي
البهجة ويكمل ويتم فالطبيعة هي كالهيولى ينقل ويشتغل فيها الابداع
ويرد الافعال الى النفس فيكملها ويتم … نورا وضياء
وتظهرها ويوجدها ويظهرها وقال الدليل على بقاء النفس انها
كلما ازدادت بالشيء علما كان اقوى جوهرها وعندنا كلما ازداد
علما بمحسوسه كان اقرب واقرب من فساده مثل البصر فانه كل

ازداد

ازدادت بالشيء علما كان اقوى جوهرها وعندنا كلما ازداد
علما بمحسوسة كان اقرب واقرب من فساده مثل البصر فانه
كلما ازداد استقصاء للعلم بمحسوسة ازداد انكسارا قال
فيثاغورس ان في الانسان جزءا الاهيا فهي المستقل …
فبعد مفارقته البدن الطبيعي تحل في الجوهر … غير عائد الى
الانسانية ولا قابل للموت وقال رسوخ النفس عقلية
رفيعة بعيدة من الموت لطيفة غير مجسمة كالجسد وانما يكون
الجسد فيه بحكمتها فاذا ودعته عند الموت وحلت عنه
الى مستقرها الذي يحل فيه مع اضرابها قال افلاطون حيوة
النفس الناطقة انما لها الحقيقة لما من الافات النفس السبعية
فان فكك الشهوات يطفئ نورها فاما الموت فظهر واقع عليها
لتطهيرها وعلوها وقال اكثر الانفس اشتاق للفعل الصعود بها
من الصعود الى الالات الحسية وقال بعضهم النفس جوهر الهي
مدبر للجسد والروح جسم لطيف منبث في الجسد والانسان يعبر
انما هو بالنفس فاما الروح فللحيوان كلها فكل ذي نفس فذو روح
وليس كل ذي روح ذا نفس وقال ارسطاطاليس الفعال
الى اكثرها مشترك للنفس والبدن والذي منه ان يخص
النفس يشبه التصور للفعل ولا يقال للنفس وحدها … الا
مع البدن كما انه لا يقال للصورة … وحدها بدون الاصبع
… ولا يقال للقوة التي في الشمع انما يكون الاصبع … او ما
الاشياء المعقولة في جواهرها لا يقبل الانكسار والنفس اذا
انجذبت بالبدن لا يفسد ولا تتغير ولا تختلط بل هي فاعلة بطبعها

معطية الحيوة للاجسا والتي تحل فيها وكما ان الشمس اذا طرقت ٤١
تغير الهوا الى الضيا فحصل منهما واتحد الضوء بالهوا وانتشر
فيه امتنانا على غير اختلاط كذلك النفس اذا اتحدت بالبدن
بقيت غير مختلطة وقوى النفس تنقسم الى ثلثة اقسام القوة الناطقة
التي يكون بها الفكر والتمييز والنظر في حقايق الامور والتها التي
يستعملها من البدن الدماغ والقوة الغضبية التي تسمى سبعية وبها
يكون الغضب والنجدة والاقدام على الاهوال والشوق الى التسلط
والترفع وضروب الكرامات والتها التي يستعملها من البدن القلب
والقوة الشهوية التي تسمى بهيمية وبها يكون الشهوة وطلب الغذاء
والشوق الى الملاذ وضروب اللذات الحسية والتها التي
يستعملها من البدن الكبد وهذه الثلث متباينة ويعلم ذلك
من ان بعضها اذا قوي اضر بالاخر وربما ابطل احدها فعل الاخر
فلا جرم وجب ان يكون عدد الفضايل بحسب اعداد هذه
القوى وكذلك اضدادها التي هي رذايل فمتى كانت حركة
النفس الناطقة معتدلة وغير خارجة عن ذاتها وكان شوقها
الى المعارف الصحيحة حدثت عنها فضيلة العلم وتتبعها الحكمة
ومتى كانت حركة النفس البهيمية معتدلة منقادة للنفس العاقلة
غير متابية عليها فيما تقسطه لها ولا منهمكة في اتباع هواها حدثت
عنها فضيلة العفة وتتبعها فضيلة السخا ومتى كانت حركة النفس
الغضبية معتدلة تطيع النفس العاقلة فيما تقسطه لها فلا تهيج في غير
حينها ولا تحمى اكثر مما ينبغي لها حدثت عنها فضيلة الحلم وتتبعها
الشجاعة ثم تحدث عن هذه الفضايل الثلث باعتدالها ونسبة

بعضها

بعضها الى البعض فضيلة هي كمالها وتمامها وهي فضيلة العدالة فلذلك
اجمع الحكما ان اجناس الفضايل اربع وهي الحكمة والعفة والشجاعة
والعدالة وكل واحد من هذه وسط بين رذيلتين فالحكمة وسط
بين السفه والبله اعني بالسفه استعمال القوة الفكرية فيما لا
ينبغي وكما لا ينبغي وسماه قوم الجربزة واعني بالبله تعطيل هذه
القوة واطراحها بالارادة لا بالخلقة اريد بالبله ههنا نقصان
الخلقة على ما ذكرنا والعفة وسط بين الشره وهو الانهماك في
اللذات ومن خمود الشهوة والشجاعة وسط بين الجبن و
التهور والسخاوة وسط بين السرف والتبذير والبخل والتقتير و
العدالة وسط بين الظلم والانظلام وهذه القوى الثلث الاولى
كريمة اديبة بالطبع وهي النفس الناطقة والثانية بهيمية عادمة للادب
بالطبع ليس فيها استعداد لقبول الادب وهي النفس الشهوانية
البهيمية والثالثة عادمة للادب الا انها تقبل التاديب وتنقاد
للادبة وهي النفس الغضبية وقد شبه القدما الانسان ذا
هذه الانفس الثلث برجل راكب بهيمة قوية يقود كلبا او فهدا
للقنص فان كان الرجل هو الذي يروض دابته وكلبه فيصرفهما و
هما مطيعان له في سيره وصيده وساير متصرفاته فلا شك في هذا العيش
المشترك بين الثلثة واذا كانت البهيمة هي الغالبة ساءت حال
الثلثة لانها لا تطيع فارسها فتمضي راكضة غشيما من بعد غلبته
لكونه وتعسفت في عدوها وعدلت عن الجادة فما عرض فيها الاودية
والوهاد والشوك والشجر ولم تطلب فيها دلج فارسها الراكب

المكارة والاشراف على الهلكة وكذلك ان قوى الكلب تابعة لمزاج
صاحبه فان راى صيدا من بعيد اخذ نحوه وهرب الفرس وراءه
ولحق الجميع من الفزع والفرار اضعاف ما ذكرناه وقوى النفس
تابعة لمزاج البدن فمن كان مزاج بدنه مستويا كان الروح
التي بدنه مستويا وكانت افعال النفس مستوية ومن نقص مزاج
بدنه عن الاعتدال المخصوص به قصر الروح والافعال عن الاستواء
ولذلك صارت قوى النفس في الصبيان ناقصة وفي الشيخوخة
ولذلك في الامم التي غلب على امزجتها الحر والبرد كالزنج والصقالبة
ومن شابههم وقال ارسطاطاليس النفس تابعة للبدن والبدن
تابع للنفس يألم احدهما بالم الاخر ويتغير بتغيره الواحد بغير الثاني
ويتبين ذلك في السرور والحزن وهما خلقان من اخلاق النفس
فان الوجه عند الحزن يرى كئيبا عبوسا وعند السرور يرى بشاشا
طلقا ومبين باكثر من ذلك وهو ان الظنون احد العوارض التي
تعرض للنفس فمتى حدث هذا العارض واشتغل معه الاطباء بحمية
البدن والتدبير الملائم ازالوه واستنقذ الانسان من شر ذلك مع
تلك الحال التي للبدن في وقت الظنون يكون بطلان ذلك كالسبب بطلان م
وقال افلاطون قد يصل الضرر الى البدن من قبل عرض النفس كما
يصل الى افعال النفس الضرر بسوء مزاج البدن وقال
بعضهم الامور الطبيعية التي بها قوام البدن سبعة اركان وامزجة
واخلاط واعضاء وقوى وافعال فالاركان هي المادة البعيدة
لانها هي الموضوع الاول لجميع ما يكون ويفسد وهي النار والهواء والماء

والارض

والارض والنار حارة يابسة من دوام حركة الفلك عليها
والهواء رطب حار من مماسة للنار والماء بارد رطب
من مماسة الهواء والارض باردة يابسة من مجاورتها الماء
والامزجة اختلاط هذه الاركان واستحالة بعضها الى بعض
استعدت منها مادة التي اقرب الى قبول صورة النبات
والحيوان والمعادن والاخلاط مادة للحيوان الذي له دم
وهي الصفراء والدم والبلغم والسوداء والصفراء حارة يابسة
كالنار والدم حار رطب كالهواء والبلغم بارد رطب
كالماء والسوداء باردة يابسة كالارض والاعضاء البسيطة
كاللحم مادة للاعضاء المركبة التي تسمى الآلة كاليد والرجل فانها
مادة جملة البدن وجميع ذلك اربعة اصناف اصول البعض
منها جميع القوى وهي القلب والدماغ والانثيان وما ينشوا
منها لتخدمها وتنفذ فيها قواها الى جميع البدن وهو الشرايين
والاوردة والعصب واوعية المني والشرايين تخدم القلب
والعصب تخدم الدماغ والاوردة تخدم الكبد واوعية المني
تخدمان الانثيين وما يتم دينونة طبيعية يحفظ جميع البدن وهو
العظم والغضروف وشبههما وما تختص بقوة تجري اليها
من الاصول والعضلات والقوى هي الصورة الاولى واصنافها
ثلثة طبيعية وحيوانية ونفسانية فالطبيعية ثلثة المولدة والمربية
والغاذية اما المولدة فهي القوة التي تحيل النطفة وغيرها حتى
يحصل منها اعضاء مشابهة الاجزاء ثم تؤلف من هذه الاعضاء الاعضاء
الآلية والمؤلفة من هذه الاعضاء الآلية جملة البدن والمربية القوة التي

يحدث انبساط القلب
والعروق الضوارب وانقباضها
استنشاق النفس م

يحدد الاعضاء طولا وعرضا ونقلها من الصغر الى الكبر والغاذية
هي القوة التي بها الغذاء ما يغتذي ويحله خلف ما نقص منه
والحيوانية صنفان فاعلة ومنفعلة فالفاعلة القوة التي يكون
بها الغضب والانفة … للغلبة والشجاعة والقوى
النفسانية ثلثة المدبرة … بارادة والحاسة فالقوى
المدبرة هي التي يكون بها … والحفظ والذكر والحركة
بارادة والحاسة اي المحركة … تحرك بها الاعضاء
التي تتحرك بارادة والحاسة اي قوة النظر والسمع والمذاق
والشم واللمس والانفعال بالصورة الاخرة اعني العلة التامة
الصادرة عن القوى والارواح بمنزلة الالة الطبيعية و
الطبيعة هي القوة المدبرة للابدان قال افلاطون الاعضاء
الرئيسة ثلثة الدماغ والقلب والكبد فالدماغ مسكن النفس
الناطقة وله الحس والحركة والفكر والروية والقلب مسكن النفس
الحيوانية ومنه الغضب والشجاعة والكبد مسكن النفس الغاذية
وله التربية والنمو ومنه الشهوة والدماغ اصل الحس والحركة
ويحد منه العصب وهو يقبل ما يؤدي اليه جميع الحواس ويخيل الاشياء
ويتميز المعقولات والنفس الناطقة مسكن الدماغ ولهذا
يكون الفكر فيه وهو يحوي روحا نفسانيا كثرة الروح النفساني
يتولد من الروح الذي يكون به الحيوة ويصعد في العروق الضوارب
التي ترتقي من القلب الى الدماغ وذلك بمنزلة العنصر والمادة
المشاكلة والدماغ بارد رطب بالطبع او برده فلكيلا … احدهما
ان منه الحركات الكثيرة مثل حركة التخيل وحركة الفكر وحركات

الحس

الحس والكل حركة يتبعها حرارة فلو لم يكن الدماغ باردا او رطبا
لسبب هذه الحركات التهب واحترق والثانية ان معدن الفكر
والذكر اللذين يصحبان بالثبات والرفق فلو كان بكر ردا
حارا لما كان متحكما والثالث ان منشئ عصبين احدهما ان لا يجف بكثرة
حركاته اذا كانت الحركة اذا اكثرت … اليبس والجفاف
فلو كان رطبا لصبر على الحركات ولم يجف … قال
جالينوس الدماغ والنخاع هما مبدا العصب كله والدماغ مبدا
النخاع والقلب مبدا العروق الضوارب كلها والكبد مبدا
العروق غير الضوارب كلها والعصب يؤدي القوة النفسانية
من الدماغ والقوة النفسانية هي التي يكون بها الحس والحركة
والعروق الضوارب يؤدي القوة الحيوانية والنبض
من القلب والعروق غير الضوارب تؤدي القوة الطبيعية
من الكبد فقيل لما تقدم ان منفعة العصب تأدية قوة
الحس والحركة من الدماغ الى جميع اجزاء البدن ومنفعة
الضوارب حفظ الحرارة الطبيعية وغذاء الروح النفساني و
منفعة العروق غير الضوارب العون على كون الدم و
تأديته من الكبد الى جميع الاعضاء وقال … الدماغ مبدا
الحس والحركة … منشؤه الاعصاب والكبد مبدا الاغذاء
وينبوع الدم منشؤه العروق غير الضوارب التي هي
اوعية الدم والقلب مبدا الروح الحيواني منشؤه العروق
الضوارب التي هي اوعية الروح وهذه الثلثة تجاوره بعضها
بعضا يكتسب المنافع فان العروق غير الضوارب يعطي العروق

الضوارب والاعصاب الغذاء والعروق الضوارب يعطى
العروق غير الضوارب حرارة طبيعية وروحا حيوانية
ولذلك لا يوجد عرق ضارب الا فيه دم رقيق ولا
يوجد عرق غير ضارب الا وفيه روح بخارية والعروق
الضوارب تنقبض وتنبسط وانقباضها وانبساطها
بالليف وخاصية ومبدأ حركتها من القلب ولهى لشدة انبساطها
خلاف الدم الرقيق من العروق غير الضوارب التي
كانوا ربما قشر اوهذا الدم اذا صار في هذا التي ركان غذا الروح
النفسانية وبانقباضها يخرج عنها البخارات الغليظة من
جميع البدن بالمنافذ الخفية كما ان القلب يخرج عنه بالتنفس
الى خارج البدن الدخاني ومبدأ الحركة الارادية هو الدماغ
والنخاع الاعصاب المنبعثة من الدماغ والنخاع والرباطات
والعضل مؤلف من لحم وليف عصبي ووترات ملفوفة
بالليف العصبي ولذلك ظن قوم ان الاوتار حساسة بسبب
الحس الذي يكون من قبل العصب الذي قد صعب ما والوتر
مركبة من رباطات ومن اعصاب دقاق والفصل
بين العصبة والوتر هو ان كل عصبة حساسة مستديرة
وانها النخاع ومبداوها من الدماغ فاما الوتر فانها صلبة وليس
في نفسها لا حس لها وربما كانت عريضة لا مستديرة كالعصب
والحيوان محتاج الى التنفس لمكان القلب لان القلب
يحتاج الى الهواء المروح به لتلطيف الحرارة وغليانها
فيه ويستنشاق الهواء برده مما يدفع عنه من البخار المحترق

الذي هو بمنزلة الدخان ومن اجل ذلك يتحرك بحركتين متضادتين
فاذا انبسط جذب الهواء البارد واذا انقبض دفع واخرج
عنه ما يتولد فيه من الفضل ولو عدم الحيوان التنفس ساعة لعدم
صوته ومات وذلك ان الحرارة التي فيه كانت تحس بالبخار الغليظ
فتنطفى وبانطفائها يذهب الروح كما انك لو غطيت نارا بآلة
لا تتنفس فيها طفيت النار بالدخان وكذا السبب الضروري
حارت التنفس في حال النوم انه يتعطل بدل الجزء لمحل فعلها
في اليقظة بطلها لانها ان توانت في ذلك لطلب الضرورة
وللتنفس منفعة على منفعة والقوة التي عليه والالات التي تحصل
بها فاما منفعته لحفظ الحرارة الغريزية بادخال التنفس واخراجه
وذلك ان بادخال التنفس تسترخ الحرارة ويبرد برودة
معتدلة وباخراج التنفس ينقى القلب من البخارات الدخانية
ثم يغذو الروح النفساني ويكون بادخال التنفس وحده لانه
يحدث بانبساط القلب جزء من الهواء الحار واما القوة التي عليه
للتنفس فهي القوة النفسانية وهذه القوة هي التي تحرك الآت
التنفس بالعضل واول ما يحرك الصدر وحركة الصدر يحرك الرئة
وقصبتها وهي جزء من الرئة والقلب يحس يجذب الهواء
من خارج بالحنجرة الى قصبة الرئة واسطة فيما بينه وبينها
قصبات بمنزلة الحارة يجتمع فيها الهواء ليكون عدة للتنفس
والصوت والرئة والقلب بمنزلة النار تحس اللين والصدر
بمنزلة السور المضيع لحفظ القلب والرئة ووضع القلب في
الموضع الوسط من تجويف الصدر لانه كان اصلح المواضع واوفقها
الهوا

الحلقوم والرئة وان لم يكن لها في نفسها شيء من الحركة فانها تتحرك
بحركة الصدر وايضا فاذا انقبض الصدر انقبضت معه لانه
يزحمها ويضغطها من جميع النواحي وذلك يكون في وقت
خروج النفس والصوت واذا انبسط معه الصدر واتسعت
وانبسطت وذلك في وقت استنشاق الهواء وقصبة الرئة
ما كان منها غضروفيا فهو آلة للصوت وما كان من رباطها
من جنس الاغشية فهو آلة للتنفس والمجتمع من هذين جميعا اي
القصبة نفسها التي هي آلة للصوت وآلة للتنفس وقصبة الرئة
متصل بها الحنجرة وهي مركبة من ثلثة غضاريف عظام وانها
متصلة بالحلق ثم متصل بذلك الفم والانف فانها تجذب الهواء
من كلا الطريقين جميعا والهواء يدخل من الانف فينفذ في العظم
الشبيه بالمصفى الاسفنجي وانما جعلت فيه المجاري على هذه الصفة
لئلا ينال الدماغ ضرر من قبل ان لا يكون في كيفية الهواء [illegible]
اياه دفعة وقصبة الرئة تعدل الهواء الذي يجري فيها ويتولد
الصوت في الحنجرة ثم ان الصوت اذا تم واستكمل في الحنجرة
بمنزلة [illegible] اعلى الحلك واللهاة وذلك لان اعلى الحلك قدام
الحنجرة بمنزلة النحاس الموصول براس المزمار واللهاة بمنزلة
المضراب وجرم طبق الحنجرة من طبيعة الاغشية لكنها لا تتخرق
اذا امتلأت من الهواء ولا يراه شيء من التجويف عندما تضطره
الحنجرة الى ان يتحرك حركتها المضادة اذ كانت الحنجرة تنقبض
وتنبسط مرة وتنقبض وتضيق اخرى وجعل هذا الجرم رطبا ولم
يقتصر به على الرطوبة وحدها دون ان يتركب منها لكنها تندى

كيما

ويبل الحنجرة برطوبة الطبيعة ولا يحتاج الى رطوبة [illegible]
خارج كما يحتاج الى ذلك لسان المزمار الذي يجف وايضا يحتاج
الى رطوبة من خارج ولولا هذه الرطوبة لكان الصوت يعرض
من قبل سرعة جفاف طبق الحنجرة كما يعرض في بعض الاوقات
والنفث اسباب قوية يفسد بها مجرى الافعال الطبيعية والحيوان
ذوات الرئة يستنشق الهواء ويوصله الى الرئة بهذه القصبة
ويخرج من الفم ايضا ولذلك يكون الحيوان العديم الرئة عديم الصوت
واول الالات المؤدية الغاذية الفم فانه يعد الطعام للمعدة بان
يقطعه قطعا صغارا بالاسنان واللسان فان اللسان قد يفعل
المضغ منفعة عظيمة لانه يجمع الطعام ويوقعه تحت الاسنان
كمن يطحن رحى اليد في جمع ما يطحن والقائه الى الرحى ثم ينفذه الى
المعدة في المري وهو طريق يحدر فيه الغذاء من الفم اليها فان المري
عند الابتلاع يتصاعد الى فوق نحو الفم ويجذب الغذاء ويؤديه
الى المعدة فاذا [illegible] وادرت عنه الاخلاط التي لا تغذو
بها ودفعته الى اسفل وغيرت ما كان غاذيا موافقا وانفذته
الى الكبد في العروق التي تمتص الغذاء في المعدة وهذه العروق
تقوم في الكبد مقام العروق التي تتشعب من اصول الاشجار
وتجذب الغذاء من المعدة كما تجذب تلك العروق الغذاء
من الارض فان المعدة تقوم للحيوان مقام الارض للنبات
لان الارض هي التي تعطي النبات غذاءه والكبد اذا تسلمت
هذا الطعام من المعدة طبخته ونضجته بالحرارة الغريزية التي فيه
وشبهته بجوهرها وهو الدم لان طبيعة الكبد في غاية المشابهة للدم

فهذا الدم ينصفى ويجذب بالطحال والمرارة والكلى وذكر ان الطحال يجذب ما كان منه غليظا شبيها بالدردي فيجعله غذاء له والمرارة يجذب منه ما كان فيه شيء حاد او شبيها من جوهر الحرارة التي تتولد منها وذلك الكيموس والكلى يجذب منه ما كان مائيا رقيقا فاذا صار الدم نقيا صافيا يصلح لان يغتذي به البدن توزعته ساير اعضاء البدن في العروق المتشعبة فيها فيجذب كل واحد من الاعضاء قسطه من هذا الدم وتحيله وتنقله الى طبيعته التي تخصه والطحال والطحال

وذلك انه فانما يجذب الهوا من خارج فيهما جميعا والهوا يدخل من الانف فيستنشق العظم الشبيه بالمصفى الى الاستنشاق وانما يحتاج فيه المجاري على هذا الصفة لئلا ينال الدماغ ضرر من قبل افراط يكون في كيفية الهوا بل جاء به دفعة وقصبة الرية معدا للهوا الذي يجري فيها لقبول الصوت في الحنجرة لان الصوت اذا تم واستحكم في الحنجرة بمنزلة زاد فيه اسفل الحنك واللهاة وذلك ان اعلى الحنك قدام الحنجرة بمنزلة التي من الموصول به اس المزمار واللهاة بمنزلة الحرف وفم طبق الحنجرة من طبيعة الاغشية لكيما لا يخرج اذا امتلاء من الهوا او لا سد ما من الجوف عند ما تنطبق الحنجرة او لا ان يتحرك كانها المعتادة اذ كانت الحنجرة تتسع وتنبسط مرة وتنقبض وتضيق اخرى وجعل هذا الجرم رطبا ولم يقتصر به على الرطوبة وحدها دون ان يصير زجاجا لكيما يندى ويبل الحنجرة برطوبة الطبيعية ولا يحتاج الى رطوبة تستقي بها من خارج كي لا يحتاج الى ذلك

لسان

لسان المزمار الذي يجف واما فيحتاج الى رطوبة من خارج ولولا هذه الرطوبة لكان الصوت يفسد من قبل سرعة جفاف طبق الحنجرة كما يعرض في سبعة الاوقات والنفث الشباب قوية تفيد بما يجري من افعال الطبيعة والحيوان ذوات كان في طبيعته ذا خشونة وقبض وكان تعب نصل الكيموس السوداوي المعدة صار عند ما انقبض وقوة وبقيتها على الطعام والكتمان وان كانا احد الاسباب لصفة الدم فانها سبب شهوة الجماع لان العروق التي تصير الى آلات الجماع تغذي الحكة فيفيد بها صورة مع الشهوة مثل الحكة التي يفعلها الجرب الحاد اذا كانت في الجلد والاكل منها ينتظم هذا الشكل اولها ما يلي اسفل المعدة المعا المسمى بواب الامعاء وهو ممتد مستقيم على الصلب فاذا انتهى هذا المعا المستوي النفس فالمعلية من الامعاء والثني والتطوي وصارت له استدارات والثاني المعا الصايم وانما سمي كذلك لانه يوجد فارغا ابدا ليس فيه من الغذاء قليل ولا كثير والثالث المعا الرقيق والرابع المعا الاعور والخامس المعا المسمى قولون والسادس المعا المستقيم الذي في طرفه العضل الذي يضمه ويمنع الثفل ويحبسه وقالت الاطباء اذا قوي زرع المرأة والرجل جميعا كان الولد ذكرا وان رق زرعهما وضعف كان انثى فان في زرعهما جميعا الذكران والاناث وقال الاسطاطاليس اذا غلبت على الزرع الحرارة كان الولد ذكرا واذا غلبت عليه البرودة كان الولد انثى ولذلك صار الذكر اسرع حركة

٤٧ وآخر كلاما وصار ولده باقيا معتدلا فلو نفذ الزرع بحرارة
الى داخل فقد قويا واما الانثى فهى ابطأ حركة وارطب نقه
وقلبها غير منتفض داخل وغضب لذلك زرعها فى الزرع
الضعيفا لكثرة رطوبتها ولذلك صرن النسا اسرع ادراكا
فى الرحم واسرع انقطاعا ولادة لان الشى الضعيف الناقص
اسرع ادراكا ونهاما من التام القوى قال ومن علل الذكر
والانثى هبوب الرياح لان الجنوب يرخى الابدان ويرطب
الزرع فيخرج رقيقا غير نضج والشمال تصلب البدن ويجمع
الحرارة ويمنع الانتشار فينضج الزرع ويقوى نضجه الحرارة وذكر
ان الرعاة يعرفون ذلك من قبل الرياح فى نتاج غنمهم و
لذلك صار الشيخ والغلمان اكثر اولادهم الاناث والاكثر
ولد الشباب من الذكور لقوة حرارة الشبان وضعف حرارة
اولئك فى ذلك كله الاعتدال فان الحرارة الشديدة تحرق
الزرع والحرارة الضعيفة تعجز عن الانضاج وقال ان
السمان من الناس وسائر الحيوان يقل نسلهم فيقل لذلك
ولادهم ولذلك عظام الشجر يقل ثمرها لانه اغذيتها تنصرف
وتذهب فى تربية اغصانها وابدانها ولذلك يكسح الفلاحون
اغصان الشجر ليصير اغذيتها زيادة فى ثمارها دون الاغصان
وهذا بين فى النخلة فان تلد فى اثنى عشرة سنة مرة ولدا واحدا
ويلد السنانير والكلاب والجرذان فى السنة مرارا وفى كل
مرة عدة اولاد وقال ابقراط السمان من الناس اقل
عمرا من المهازيل معناه ان السمن يسد مجارى ابدانهم فتختنق

الحرارة الغريزية فيها وينطفى من ادنى علة فاما المهازيل فان
مجاريهم واسعة وحرارتهم اقوى وقال ان
الزرع اذا جرى من يمين الرجل الى يمين رحم المراة كان الولد
انثى وان جرى من يسار الرجل الى يمين الرحم كان الولد انثى
مذكرا وان جرى من يمين الرجل الى يسار الرحم كان الولد
ذكرا مونثا وقد يكون من الجماع واحد عدة اولاد فاما ما يكون
من قبل الكلب والخنزير فانما زيادة العضو ونقصانه فيكون
مما يجرى الى ذلك العضو من كثرة مادة الزرع وقلتها واما
قصر البدن وصغر المولود فانه يكون من ضيق الرحم وقلة غذا
الجنين وذلك مثل الاترجة التى [illegible] فى قنينة ضيقة وهى
غضة فلا يقدر ان تكبر فيها ان كانت القنينة واسعة
ولا الترجة غذا الكافى عظمت الاترجة واتسعت فيها و
كذلك الشجر اذا نبت بين احجار متلاطمة لم يقدر ان
يعظم فاما ما نبت منها على الارض الطيبة فانها تعظم مثل
اشجار بلاد طبرستان فانها لسهولة ارضها وكثرة امطارها
تعظم جدا وتلتف الشعاب وتذهب فى السماء طولا وربما
رايت فى غياضها جنسا من الشجر قد اتصل اغصان بعضها ببعض
والتفت حتى لا يعرف الناظر غصن هذه الشجرة من تلك الشجرة
ويسمى هذا الجنس الحيوان وقال فى ذكر علة استدارة
الراس وما فيه من الدلائل ان الذى لكانت التى تكون للزرع
زرع الابوين اذا صار نصفين وتحركت الحرارة صعودا كان
فى الزرع من جوهر العنصرين الثقيلين الى اسفل وترتفع الحرارة

ذكر وإذا جرى من يسار الرجل
الى يسار رحم المرأة كان الولد م

١٦١

معا مادة واذا انتهى البدن منتهاه من الامتداد والطول في الرحم دارت اعلاه الى الجهة الضا عدة مع النارية ا فيستدير لذلك شكل المادة هناك ويكون منه الراس كي يستدير الخارج اذا نفخ فيه وكالشيء الذي يطير من المطر المستدير فالراس الذي مقدار ما كان فلكيا معتدل المزاج واما ما صغر جدا فانه يدل على خفة الدماغ وقلة الذهن وما عظم جدا دل على الحمق والبله وما اعتدل منه وشاكل البدن كان على الذكاء والفهم وكذلك اذا طول البدن او قصره واذا ما غلظ العنق وقصر او طال وانطف او صغر ما ووزنا دليل ضعف والذهن والاعتدال وكما ان الفلك جعل مسكن للنيرات فكذلك جعل الراس مسكن للنفس الناطقة وجميع الحواس ومن الانتقاط من العلامات الدالة على ان المراة حامل بذكر ان يكون لونها حسنا وحركتها ضعيفة وثديها الايمن اكبر من الايسر والنبض من اليد اليمنى عظيما سريعا صلبا واذا كانت حاملا انثى كان العلامات بالضد مما ذكر وقال ان الذكورة من الاجنة تكون في الجانب الايمن اكثر والاناث في الجانب الايسر اكثر وقالت التي يقوم للجنين مقام الماء ده ومقام الثقل والمصور دم الطمث ويقوم مقام الماده فقط والجنين ثم بامتزاج مني الذكر مني الانثى الا انه مني الذكر غليظ كثير المزاج لا يمكن ان يمتد وينبسط جدا ومني الانثى رقيق بارد المزاج فيعدل غلظ ذلك وحرارته و يكون هذا النقشا غير لاصق به على مثال بيضة لم يبلغ في رحم

الزجاجة ولم يصلب قشرها ثم يصير اليه دم الطمث وروح حيواني في الشرايين التي يصير الى الرحم فينفذان جميعا في جوهر النطفة و يصير منه ذلك في الغشاء شعب ومجاري ولا يزال كذلك الى ان ينسج ولا يلتئم لاتصال الجابان فيها فان المني لا ينقطع اغتذاءه للدم كما فيه من القوة الغاذية ثم يصلب الغشاء وينسد ويتولد فيه على الغشاء التي يجري فيها الدم الى الجنين عروق وشرايين ثم تجتمع وتشتبك ويصير منها الشبكة ثم يحدث القوة المصورة من المني والدم الاعضاء والعروق في الاعضاء ويبدأ بالاعضاء الثلاثة التي هي الاصول فيحدث الدماغ من نفس المني والقلب من دم الشرايين والكبد من دم العروق الصايرة من المشيمة الى بدن الجنين ويكون هذه الاعضاء الثلاثة اولا بقرب بعضها من بعض ثم تفترق وتتباعد منها ثلثة فروع فتنهض من الدماغ العصب والنخاع ومن القلب الشريان العظيم ومن الكبد العرق الاجوف ثم يكون له بعد هذه الاصول والفروع العظام المحيطة بها لتكون وقاية لها وبعدها الاعضاء الباقية وعند ذلك يبتدي الجنين يتحرك فان كان ذكرا فصورته تتم في اربعين يوما وحركته في ثمانين وتمامه في مائتين واربعين يوما وحركتها في تسعين يوما وتمامها في مائتين وسبعين يوما وللجنين الذكر مولده يكون في الجانب الايمن لانه اسخن لمجاورة الكبد وحركته اسرع في هذا الجانب والانثى فان تولدها في الجانب الايسر لانه ابرد مزاجا لمجاورة الطحال وحركتها اعسر في هذا الجانب قالت الحكماء ان للنفس النباتية سبع قوى فعالة وهي الجاذبة

والماسكة والهاضمة والدافعة والنافذة والنامية والمصورة
وان اول فعلها عند استقرار النطفة في الرحم هو جذبها دم
الطمث الى الرحم وامساكها له هناك وهضمها فاذا اجذبت
هذه القوة الدم الى هناك صيّرته حول النطفة واديرت
عليها كما يدور بياض البيضة حول محها فيكون عند ذلك النطفة
كالمح ودم الطمث حولها كالبياض ثم ان حرارة النطفة
تسخن رطوبة الدم وتنضجها فتنحل وتنعقد تلك الرطوبة وتصير
علقة كما ينعقد اللبن الحليب من الانفحة وتستولي عند ذلك
على تلك العلقة قوى روحانيات زحل وتحقق في تدبيرها
شهرا واما صار ابتدا تدبير النطفة من زحل لانه اعلى الكواكب
السيارة فلكا محاذي فلك الكواكب الذي هو مكان الجواهر
الشريفة ومعدن القوى الروحانية وما دام التدبير الى زحل
فان تلك العلقة يكون طابعها غير مختلط ولا ممتزجة بل جامدة
متماسكة جاذبة اليها المواد لغلبة برد زحل وسكونه وثقل طبيعته
الى ان يدخل الشهر الثاني ويصير التدبير الى المشتري الذي
فلكه يلي فلك زحل وهو كوكب الاعتدال وعلة صحة المزاج
فيستولي عليها قوى روحانية فيتولد منها في تلك العلقة
حرارة تسخنها وتعدل مزاجها وتخلطها كما كان ويعرض لتلك
العلقة حركة على الاختلاج والارتعاش والنفخ والنضج فلا يزال
تلك حالها ما دام في تدبير المشتري الى شهر كامل ثم يصير تدبيرها
الى المريخ وهو يبلغ الحرارة والنضج فيستولي على العلقة قوى
روحانية فيشتد اختلاجها وارتعاشها ويتولد منها فضل حرارة

وسخونة وتصير تلك العلقة مضغة حمراء فاذا دخل الشهر الرابع
وصار التدبير للشمس التي هي رئيس الكواكب وقلب العالم
المستولي على المضغة قوى روحانياتها ونفخ فيها روح الحيوة
وسرت فيها النفس الحيوانية وذلك ان الشمس هي المستولية
على الكائنات التي دون فلك القمر وخصوصا على سواد الحيوانات
ذوي الروح ومحلها في هذا العالم بمنزلة محل القلب في البدن
وسائر الكواكب والافلاك بمنزلة اعضاء القلب و
منها تنبعث قوى روحانياتها في العالم كما تسري الحرارة الغريزية
المنبعثة من القلب السارية في جميع اعضاء البدن فاذا بلغت
تسيير ما بعد اربعة اشهر من مسقط النطفة الى آخر البرج الرابع
وقد قطعت من الفلك ثلث الدورة وهو من المسافة مقدار
ما بين شرفها الى هبوطها ويكون المضغة قد ارتفعت طباع
السرى من المثلثات النارية والترابية والهوائية والمائية ثم
واختلطت الطبائع الاربع من الاركان الاربعة في تركيب
بنية الجسم واعتدل المزاج واستقرت الصورة واتسقت الخلقة
وظهرت اشكال العظام وتركيب المفاصل واذا صارت
الشمس الى البرج الخامس من البرج الذي الولد الموافق طبيعة البرج
الذي كانت فيه يوم مسقط النطفة وصار التدبير للزهرة فهذه
المستقى والنفاذ الخلقة واستحكمت البنية وظهرت
صورة الاعضاء واستبانت رسوم العينين وانشق المنخران
وانفتح الفم وتميزت المفاصل وكان الجنين يكون مجموعا منقبضا
كانه في صرة كرته ويداه على صدره وقدماه منضمان الى عجزه

وهو منكس راسه ودقنه على ركبته وكانه على هذه كتابه يم فرذون
ومرة مشغلة بشر قامه تعطى الغذاء منها الى يوم ولادته و
يكون وجهه مقابل ظهر امه ان كان ذكرا وان كانت انثى فبعكس
ذلك ثم يدخل الشهر السادس ويصير التدبير لعطارد صاحب العلوم
والآداب والصنايع والنطق ويستولى عليه قوى روحانية فيحرك
عند ذلك الجنين في الرحم ويديه ورجليه ويحدث جوارحه و
تنفتح افواه وكل شقة وتنفس من منخرتيه ويدير لسانه في فمه تارة
ويحرك وتارة يسكن والاسباب كذلك الى ان يتم الشهر السادس ويدخل
الشهر السابع ويصير التدبير للقمر وهو النير الاكمل القابل طبايع الكواكب
والمؤدي الفيض من العالم العلوي الى العالم السفلي فيستولى عليه
قوى روحانية فيستوي قامته ويشتد اعضاءه ويقوى حركته ويحس
بضيق مكانه ويطلب التنقل والخروج فان قدر له ذلك او لد
عاش وتربا وان بقي هناك الى ان يدخل الشهر الثامن ويصل
الشمس الى بيت الموت ويرجع التدبير ثانيا الى زحل عرض للجنين
ثقل وسكون وغلب عليه البرد والنوم وقلة الحركة فان ولد في هذا
الشهر كان بطيء النشوء ثقيلا كثير العلل المعرض وربما كان ميتا و
اذا دخل الشهر التاسع وانتقلت الشمس الى هذا البرج وهو بيت
الملك والاستادور ويرجع التدبير الى المشتري ظهرت افعال النفس
الحيوانية من الجسد لان الشمس قد استوفت طبايع البروج من حين
في هذه الاشهر الثمانية وسارت من فلك البروج ما بين ذا اربعين
درجة وهذه المسافة ما بين بينهما الى شرفها التاسع من بينها
المتوافقان في طبيعة واحدة وطبيعة الجنين فتكمل قوى روحانيا

الكوكب

الكواكب المنحطة من الفلك مرتين عمر الشمس في المثلثات
مرة الى البرج الخامس ومرة الى البرج التاسع ويكون الذي
بقي للشمس الى ان يعود الى الدرجة التي كانت فيها وقت سقوط
النطفة اربعة ابراج ودرجاتها مائة وعشرون درجة فاذا خرج الطفل
بعد ثمانية اشهر حسبت سنة العمر في الدنيا لكل درجة سنة وهو العمر
الطبيعي فان ولد تسعة اشهر فالذي بقي ثلاثة ابراج تسعون درجة
فيتم نصف العمر تسعين سنة وان مكث عشرة اشهر بقي ستون درجة و
يعيش ستين سنة فاما الذي يزيد وينقص عن هذا المقدار فلاسباب
وعلل يطول شرحها ولكل مولود من الحيوان برج من الفلك
كان له والدوران في الارض احدهما دليل عمره ويسمى كذلك هيلاج
وهو فارسي معرب اي رب البيت والاخر دليل حاله ويسمى
كدخداه وهو فهلوي واصله ... اي رب البيت فان كانا
مسعودين عند ولادتها عاش المولود بخير ونعمة وان كانا منحوسين
فبالعكس من ذلك وان الكدخداه مسعودا والهيلاج منحوسا كان
المولود طويل العمر سيء الحال وان كان الهيلاج مسعودا وم
الكدخداه منحوسا كان المولود حسن الحال قصير العمر والمولود
من يوم الولادة الى تمام اربع سنين ... النمو والزيادة
والنشو يشاركه في التدبير كل واحد من الكواكب السبعة ثلث
المدة فتنصرف الاحوال بالطفل من النمو والزيادة والسلامة
وغيرها بحسب ما يوجبه احوال تلك المدبرات ثم يصير في
تدبير عطارد ثلاث عشرة سنة وهو صاحب النطق والحركة والآداب
والفهم ويشاركه في التدبير سائر الكواكب كل واحد سبع هذه المدة

٥١ وكلما انتهى التدبير الى واحد منها ظهر من المولود الاخلاق والافعال
اللايقة بتلك القوى التي انتهى واستولى والقمر مسبب في جبلته وهو
حين في الرحم كما يظهر من ازهار النبات ثمرتها ومن النجم ثمارها
دروانها والوانها وطعومها ثم الى الزهرة ثمان سنين وهي صاحبة الحسن و
الزينة والشهوة واللذة والرغبة في النكاح وتشاركها في التدبير
سائر الكواكب بحسب هذه المدة فيظهر من المولود الرغبة في الاحوال
المذكورة ثم يصير في تدبير الشمس صاحبة العز والرياسة والتدبير
والسياسة عشر سنين فيظهر من المولود الكد اذا اخذ في التحرك
وتربية الاولاد وتأديب الاهل والخدم وطلب العز والرفعة
ثم يصير في تدبير المريخ سبع سنين وهو صاحب الحزم والعزم و
الشجاعة والصرامة والسفك والسخاء والحمية والنجدة وتشاركه
سائر الكواكب في التدبير كل كوكب بحسب المدة ثم يصير في تدبير المشتري
اثني عشر سنة وهو صاحب الورع والدين والزهد والعبادة
وتشاركه سائر الكواكب في التدبير ثم يصير التدبير الى زحل
احدى عشر سنة وهو صاحب السكون والهدوء وخمود نيران
الشهوة الجسمانية وذهاب القوة الطبيعية وفتور
الحواس عن مباشرة المحسوسات وتشاذ من اللذات
ضعيفة ذلك يقل رغبته في الدنيا وحظوظها ويختار الموت
الطبيعي على التدريج اذا انطفت الحرارة الغريزية من البدن
وانسلب الروح الجسمانية من الجسد كما ينطفي السراج اذا ذهب
الضوء اذا فني الدهن وافترقت الفتيلة وربما قطرت
افعال هذه الكواكب متناقضة بسبب اختلاف القوى المتضادة فان

الانسان

الانسان ربما حصل في هذه المدة من امرين متضادين وذلك ان
الزهرة اذا استولت بشركة المريخ على احوال المولود ولبث على
الرغبة في الدنيا والحرص على شهواتها وتزيده المريخ قوة و
نشاطا وعطارد لطفا ورفقا وزحل ثباتا وصبرا والقمر زيادة
ونموا والشمس عزا ورفعة والمشتري ... والمشتري اذا استولى
على المولود ... دخل كان بالعقد ... وما كانت الآلة
التي خلق منها الحيوان غير ممكن فيها البقاء اذ كان الشخص
المركب من عروق متواترة وغير ضوارب وعصب و
عظام ولحم لا يمكن ان لا يكون قابل للفساد والتغير لطيف
بحكمته بان يتناسل الذي يقوم به بدل الشخص الهالك شخص آخر
وجعل في الاعضاء التي يتناسل بها قوة غريزية لها خاصة
بها يكون اللذة ويسبب الى النفس اشتياقها فصار الحيوان اذا
بعثه هذه الحسية وحركة الشهوة انبعث على طلب التناسل و
استبقاء شخصه الابدية وما كانت العناية بأمر الخليقة الا
مدة من اختصاص الحيوان ملطف ما كان منها قابل البقاء
قصر العمر الا الضعف مدة والولادة ملحة الحيوان اقوى مشغول
بها في تواتر فساده وتوالى تلفه بكثرة تواتر اللذة واتخذ من
ذلك مساواة عدد اولاد والحيوان الا رجاله لعدد والعدى و
كون الطين في النشوء بعد تمام الجنين فافضت الى ان خرج بالولادة
فانه لما كان الحيوان في اول ولادته لين البدن ضعيف
البنية لم يمكنه استعمال الغذاء فجعل له غذاء هيأه من والدته
مثل الغذاء الذي كان يتغذى به منها ولما كانت

الاعضاء يبقى وانه على حالة واحدة لاستغنى الاعضاء عن ٥٢
الغذاء ولما كانت بالهرم والشيخوخة والفنا موضع لما كانت
الاعضاء يذوب ويتحلل فاستغنى احتجنا الى الاغذاء و
السادس لمقدار الجوهر الذي يتهيا ويذوب من البدن و
الذي يذوب من الاجرام الحارة اللينة الرطبة اكثر والقوى
الحركة مقدار كثير والذي يذوب من الاجرام الباردة الصلبة
اليسيرة الحركة مقدار يسير وذلك ان البرودة تكاثف وتجمع
الاجسام وتسدها وتمنعها من التحلل والحرارة بخلاف ذلك
تذيب وتلطف وتحلل وكذلك ايضا ما كان من الجواهر اكثر
صلابة واكثر قربا من الحرارة كالعظام فانه يكون عسر الاستفراغ
كثير البقاء وما كان منها رطبا لينا فانه يتحلل من الحرارة ويذوب
ويفنى وذلك كالرية والقلب صلب الجوهر الا انه لكثرة
حرارته يحتاج غذاء كثيرا والدماغ فجوهره كثير اللين الا
انه لقلة حرارته لا يتحلل منه الا اليسير قال قسطا بن
لوقا الروح في بدن الانسان روحان وهما جسمان لطيفان
احدهما يسمى الروح الحيواني مادته الهواء ومنبعه القلب
وينبعث [illegible] الى سائر البدن فيفعل الحياة
والتنفس والنبض وفعل النبض والتنفس لتعديل حرارة الحي
بترويحه بالهواء البارد عليه من خارج ولاخراج
الاجزاء الدخانية عنه ويسمى الاخر الروح

الموارد

بسم الله الرحمن الرحيم رب تمم بالخير

قوله لما كانت الحكمة علما باحثا الخ هذا شروع في تقسيم الحكمة باعتبار الموضوع
الى اقسامها لتمييز المطلوب الذي هو الطبيعي والالهي عند الطالب كثيرا ما يحصل له
بصيرة فيما يطلبه فلما كان الانسب تقديم التعريف على التقسيم ساق الكلام
على وجه يتضمن التعريف قبل الذكر الاقسام قوله علما باحثا الخ هو اشارة
الى المحمولات لموضوعها والمراد من كون العلم باحثا كون البحث واقعا فيه لا
ان العلم نفسه باحث قوله عن الاحوال الموجودات اي احترازا عن العلوم الباحثة
عن احوال المعدومات الذهنية كالمنطق فانه باحث عن الاحوال المعقولات
الثانية التي لا وجود لها في الخارج وفي ايراد صيغة الجمع الاشارة الى ان موضوع
الحكمة ليس شيئا واحدا هو الموجود المطلق والا لما جاز ان يبحث فيها عن الانواع
المختصة بانواعه لان الاحوال المختصة بالانواع يكون عروضها للموجود المطلق بواسطة
تلك الانواع فيكون عارضا له لامر اخص فلا يكون عرضا ذاتيا قوله على ما هي
عليه متعلق بقوله باحث اي يحمل فيه الاحوال الموجودات الخارجية عليها على الوجه
الذي هي اي تلك الموجودات على ذلك الوجه في نفس الامر احتراز بهذا القيد
عن العلوم التي يبحث فيها عن الاحوال الموجودات الخارجية لكن لا على الوجه
الذي هي عليه في نفس الامر من غير ملاحظة وضع واعتبار كالعلوم العربية الباحثة
عن الاحوال الالفاظ على الوجه الذي هي عليه باعتبار الوضع الواضع ككون اللفظ
معربا او مبنيا منصرفا او غير منصرف الى غير ذلك على راي من يجعل موضوعها
موجودا خارجيا فلا يرد خروج مباحث العامة التي لانها امور اعتبارية
كالوجوب والامكان والقدم والحدوث وغير ذلك لان الموجودات
الخارجية تتصف بها في حد نفسها من غير ملاحظة وضع واعتبار بخلاف الاحوال
التي يبحث عنها في العربية فان اتصاف الالفاظ بها باعتبار الوضع لا يقال
يلزم ان يكون جميع القضايا المستعملة في العلوم العربية كاذبة لعدم مطابقتها لنفس

الامر

الامر فان الصدق مطابقة ما في نفس الامر لا للوضع والاعتبار لانا نقول
انما يلزم الكذب لو حكم في تلك القضايا بانها كذلك في نفس الامر مع قطع النظر
عن الوضع وليس الامر كذلك لانهم يحكمون مثلا بان بعض الالفاظ معرب
وبعضها مبني في وضع الواضع وهذا الحكم مطابق لما في نفس الامر فان الصدق
هو مطابقة الحكم لما في نفس الامر فلا يكون كاذبا لا يقال ح يلزم ان لا
يخرج تلك العلوم بقوله على ما هي عليه في نفس الامر لانا نقول معنى قوله على ما
هي عليه في نفس الامر ان يكون البحث عن احوال الموجودات على الوجه الذي
هي عليه في نفس الامر من غير ملاحظة الوضع والاعتبار قوله بقدر الطاقة
البشرية متعلق بقوله باحثا بعد تقييده بقوله على ما هي عليه في نفس الامر و
فائدته الاشارة الى ان البحث في الحكمة عن احوال الموجودات على الوجه
الذي هي عليه في نفس الامر انما هو في زعم الباحث بقدر الطاقة
فلا يضره ان وقع فيها حكم غير مطابق للواقع ويحتمل ان يكون المراد التنبيه
على ان ليس البحث فيها عن جميع الاحوال على ما يشعر به قوله احوال الموجودات
اذ لا يحيط بها طاقة الانسانية بل البحث عنها عن الاحوال التي تحيط بها
القوة البشرية وعلى هذا يكون متعلقا بقوله باحثا من غير اعتبار تقييده
بقوله على ما هي عليه قوله والموجود ينقسم الى ما هو موجود لا بقدرتنا اي
ارادتنا وبقوله موجود لا بقدرتنا واختيارنا فالذي لا يكون بقدرتنا تأثير في
وجوده او عدمه كالارض والسماء والكواكب الثابتة مثلا ليس باختيارنا
وجودها وعدمها او كونها على شكل آخر لم يكن لنا سبيل الى ذلك فلا
التدبيرات البشرية فيما ينبغي ان يفعل وما لا ينبغي كان تلك التدبيرات
انما هي بقدرتنا وبيدهم كاختيارنا وقدرتنا وعلى هذا فالغاية من القسم
النظري حصول اليقين فالموجودات التي لا يتعلق وجودها وعدمها بفعل

ذاته
الانسان والنفاع من القسم النظري حصول اليقين بحال الموجودات التي لا يتعلق
وجودها وعدمها بفعل والنافعية من القسم العملي بسبب حصول اعتقاد راي فقط بل
حصول اعتقاد مع امر تحصيل تكسب الانسان ما هو الخير فاذن الامور الطبيعية
يكون غايته تحصيل الخير قوله لا انها اما ان يبحث فيها عما يوجد في الخارج بالمادة
واعلم ان هذا العلم هو الذي يبحث فيه عن احوال الموجودات التي لا تفتقر
بطبعها الى المادة الجسمية وهذه الامور على اقسام منها ذوات ومنها صفات
فالذوات كذات الحق والعقول والنفوس والصفات مثل الوحدة والكثرة
والعلية والمعلولية وغير ذلك والصفات على قسمين قسم لا يخالط المادة الجسمية
وما لا يخالطها والقسم الثاني الطبيعي مخالطة على سبيل الوجوب والافتقار والا
لم يكن من الامور التي لا تفتقر بطبعها الى المادة وهي كالوحدة والكثرة فانها تارة
يعرضان للاجسام وتارة يعرضان للمجردات ولهذا قسم الحكمة النظرية الى اربعة
اقسام بحسب اقسام الموجودات فان الموجود اما ان يفتقر الى مقارنة المادة الجسمية
في الوجود العيني او لا يفتقر والاول ان لم يجرد عنها في الذهن فهو الطبيعي والا فهو الرياضي
والثاني اما ان لم يقارنها البتة فهو الالهي والا فهو العلم الكلي والفلسفة الاولى
ولا مشاحة في التسميتين لدخول قسمين من التقسيم الرباعي في الالهي والعلم الكلي
تحت قسم واحد من الثلاثي اعني الالهي قوله او كما لا يوجد الا وهيهنا اعتراض
مشهور ذكره صاحب المحاكمات وهو ان الحساب من العلم الرياضي مع انه يبحث
عن احوال الاعداد التي توجد في الاعيان غير مقارنة للمادة الجسمية كان المفارقات
ذوات اعداد كالكواكب واشار الشيخ الى الجواب بان الحساب ليس
نظره في العدد وعوارضه مطلقا بل من حيث انه يصير قابلا لنسبة المحققة
مع يكون في هيولى الاجسام اولي وهم الانسان وفي الكائنين هو مقارن
للطبيعة غير مفارق عن المادة واما العدد الذي للمفارقات فانه ثابت

ما هو عليه غير قابل لتلك النسبة المختلفة فعلم الحساب ينظر في العدد بما ذكر فاطر البطلان
واما النظر في العدد من حيث هو مطلق فهو من الالهي لا من الحساب وقد نقرر
الجواب بان العدد واذا اعتبر من حيث هو كان مستغنيا عن المادة وبحث
عنه في الالهي واذا اعتبر من حيث هو في اوهام الناس التي اكثرها
المادية متفرقة ومجتمعة فهو علم العدد والمعدود من اقسام الرياضي
ويرد عليه ان العدد الماخوذ بهذا الاعتبار لا ينفك عن المادة في
الوجود وكذلك لا ينفك في التصور منها فيلزم ان يكون علم الحساب
من الطبيعي فتامل قوله اما ان يكون تجريده اي وذلك مثل التدوير
والتثليث او غيرها من الاشكال الهندسية فانها وان لم يوجد في الخارج
الا في المادة لكن لا يتوقف تعقلها على تعقل المادة وكذلك العدد واحواله
وانما جعل اوسط لان موضوعه يحتاج الى المادة من وجه دون وجه فكان
فوق الطبيعي لتعلق موضوعه بالمادة من كل الوجوه ودون الالهي لاستغناء
موضوعه عن المادة من كل وجوه التي هي منشأ النقصان وانما سمي
رياضيا لانهم كانوا يبتدئون به في التعليم فكان رياضة النفوس ما ولا
قوله والحكمة العملية اي اعلم ان الحكمة العملية قد قسمت الى قسمين الى ما يتعلق
بالملوك والسلطنة ويسمى علم السياسة والى ما يتعلق بالنبوة والشريعة ويسمى
علم النواميس ولهذا جعل بعضهم اقسام الحكمة العملية اربعة وليس ذلك
مناقضا لمن جعلها ثلاثة لدخول قسمين من هذه الاربعة تحت قسم واحد
من الثلاث قوله اللهم الا ان يفسر الخ اعلم ان للنفس جهتين جهة الى
عالم الغيب وهي باعتبار هذه الجهة متاثرة مستفيضة عما فوقها من المبادي
العالية وجهة الى السفل وهي باعتبار هذه الجهة موثرة ومتصرفة
فيما تحتها من الابدان ولا بد لها بحسب كل جهة من قوة تنتظم بها حالها

بنائك والقوة التي بها يتأثر ويستفيض من المبادي العالية تسمى قوة نظرية
فالتي بها يؤثر ويتصرف تسمى قوة عملية ولهذا قيل لكل قوة كمال فكمالها بحسب
القوة النظرية في الادراكات التصورية والتصديقية المطابقة وكمالها بحسب
القوة العملية في الاعمال والاخلاق قوله اذ لم تهد هذا المنقول ليس المراد
بخروج النفس الى كمالها الممكن حصول كمالها الممكن لها بل كمالها الممكن الحاصل
لها بحسب القوة النظرية في التعريف مسامحة فيد قيل في التعريف الكمال المنطقي لانه
كمال للنفس باعتبار قوة النظرية الا ان يراد بالكمال الكمال المعتد به
فان المنطقي لكونه باحثا عن احوال المعقولات ليس كمالا يعتد به قوله
العقلي لانه كمال للنفس باعتبار قوته النظرية قوله والاولى مع انه
فان قيل النفس ان توقف في الوجود على المادة قلنا ان يكون البحث
عن احوالها من الطبيعي فلا وجه لايراد بعضها في الالهي وان لم يتوقف
فيكون البحث عنها من الالهي فلا وجه لايراد بعضها في الطبيعي قلت النفس
اخذ وجودا وتعقلا كما انها متوقفة على البدن وجودا وبه يكون البحث
عنها باعتبار انها الاول من الطبيعي ثم مفارقتها ولذا انها في الاخيرة المتعقلين
غير متوقف عليه وغير مشروط فيه يكون البحث عنها باعتبار الثاني في الافق
من الالهي بهذا التحليل وفيه بحث لان النفس لما كانت مجردة عن المادة
غير محتاجة بما لم يندرج في موضوع العلم الطبيعي الذي هو الجسم الطبيعي من
حيث انه واقع في التغير فلا يكون البحث عن احوالها عن الطبيعي الا ان
التوقف على المادة في الوجود غير كاف في الاندراج في موضوع الطبيعي
فالصواب في الجواب ان يقال ان معرفة احوال النفس باعتبار انها
الاول في العلم الطبيعي ليس من جهة انه يقع البحث عن احوالها قصدا بل
عن احوال بدن الانسان الذي هو من اقسام الجسم الطبيعي من حيث انه

ل

الجوهر هذا

زنها تدبيره وتتصرف فيه من غير ذلك وتتمة هذا البحث يعلم احوال النفس
باعتبار تعلقها بالبدن قوله حتى الدوائر الفلكية المبحوث عنها في الهيئة
ليس البحث عن احوال الدوائر في الهيئة باعتبار انها موضوعة لها حتى يرد
خروجها عن اقسام الحكمة بل لانه يكشف به احكام الافلاك والارض وضبط
احوال الحركات في السرعة والبطء على الوجه المحسوس والمرصود بالالات
فان موضوعها الاجسام البسيطة العلوية والسفلية من حيث مقاديرها و
حركاتها واوضاعها اللازمة لها قوله الاول فيما يعم الاجسام اه فان قلت
اذا كان موضوع العلم الطبيعي مطلق الجسم الطبيعي لم يجز ان يبحث فيه عن احوال
الموجودات المختصة بالفلكيات والعنصريات لانها عروض تلك الاحوال لمطلق
الجسم يكون بواسطة امر اخص فيكون عرضا غريبا وان كان انواع الجسم
لم يجز ان يبحث فيه عن الاحوال المشتركة لان الاحوال المشتركة تعرض
للانواع بتوسط امر اعم وهو الجسم المطلق فيكون ايضا عرضا غريبا
قلت الموضوع هو الانواع لا المطلق كما ان بيان اذ الكلام في عروض الاحوال
التي هي للموضوع بتوسط امر اعم داخل فيه لم يكن عرضا غريبا كما هو راي
البعض والجسم داخل في انواعه اذ هو جنس لها فلا يكون الاحوال العارضة
لانواعه بتوسطه عرضا غريبا لها او يقال نحن نقيد الاحوال المشتركة بقيود
مخصوصة لكل واحد من انواعه فتحقق المساوات فيكون اعراضا ذاتية
قوله باحث عن احوال الجسم الطبيعي اه المشهور ان موضوع العلم
الطبيعي هو الجسم الطبيعي من حيث انه الحركة والسكون فلذا اورد عليه ان
الحركة والسكون اذا كانا قيد الموضوع لا يجوز ان يبحث عنه فيه لان
الاعراض المبحوث عنها التي هي تعرض للموضوع بعد تمامه والقيد من تمام
الموضوع فلا يكون عرضا ذاتيا مبحوثا عنه مع ان البحث عنهما واقع فيه

عدل الشارح عن اعتبار الحركة والسكون الى اعتبار التغير الذي هو اعم لئلا
يرد عليه الاعتراض لان الحيثية الموضوع على ما اعتبره هو التغير مطلقا والموجود
فيه سوى الحركة والسكون المندرجين تحته فلا اشكال وقد يجاب بان المراد
من حيث استعداد الحركة والسكون فيكون قيد الموضوع هو الاستعداد
الحركة والسكون فيكون الاعراض المبحوث عنها فلا اشكال اعترض بانه يلزم
ان لا يبحث فيه عن استعداد الحركة مع انه واقع فيه فانه بحث فيه بان
الفلك قابل للحركة المستديرة ويمكن ان يجاب قيد الموضوع هو استعداد الحركة
المطلقة والبحث انما يقع عن استعداد الحركة المستديرة فلا اشكال او المراد
عن الاحوال المختصة بالفلكيات كاستدارتها لو لم يكن الاستدارة عن
الاحوال المختصة بالفلكيات لثبوتها في بعض العناصر كالنار مثلا على راي البعض
اجيب بان المراد من الاستدارة مع الحركة على الاستدارة وهذا المختص بالفلك
وليس بشيء لان كلامنا كان على حدة بحيث يراه مستقل فالصواب ان يجاب
اعتبار التقييد بامر مختص قوله ينبغي لطالب كل علم ان يتصوره قيل
عليه ينبغي لكل طالب ليفيد العموم المقصود والجواب ان ترتب الحكم على
المشتق يفيد علية الماخذ فيفيد الكلام علية الطلب فيفهم منه انه لا بد لكل
طالب علم للاشتراك في الطلب الذي هو العلة قوله لانه من المبادي
التصورية قيل عليه كون الشيء من المبادي التصورية يقتضي كونه متصورا
قبل الشروع التصديق بمسائله من مسائله ولو بعد الشروع او بعده لا كونه
متصورا قبل الشروع والجواب ان الكلام مبني على ان العلم عبارة عن
التصديقات بالمسائل وكون الموضوع من المبادي التصورية يقتضي كونه
متصورا قبل الشروع في التصديقات بالمسائل اذ معنى الشروع في الشيء
هو التلبس بجزء من اجزائه يقال شرع فلان في الشيء اذا شرع فيه لا جزء قبل

آرد نسخي م

التلبس

التلبس بالتصديق بما من التصديقات بتصور الموضوع فان قيل هذا انما يصح
المبادي التي تكون مبادي بالنسبة الى جميع التصديقات التي هي اجزاء العلم لا مطلق
فان الشيء اذا كان مبدأ لبعض التصديقات دون بعضها لم يصح الحكم بان كونه
مبدأ يقتضي كونه متصورا قبل الشروع قلت تصور موضوع العلم مبدأ بالنسبة
الى جميع التصديقات التي هي اجزاؤه لان موضوعات المسائل اما انواعه
واما اعراضه الذاتية واما اعراض انواعه واما انواع اعراضه وتمام تصورها
انما هو بتمام تصوره فيكون مبدأ بالنسبة الى الجميع لكن الاولى في التعليل ان يجاب
لانه من المبادي التصورية للعلم مطلقا اي بالنسبة الى جميع اجزائه قوله خلط
بعض المبادي اي لما كان مباحث المادة والصورة من مسائل الالهي وابطال الجزء
الذي لا يتجزى من مسائل الطبيعي وكان مثبتا لهما لم يتوقف لهم خلط العلم الالهي
الالهية بمباحث الطبيعية اشار الى الجواب بانه ما يبدأ بالطبيعيات
التي هي مبادي الالهيات في حفظ التعلم الاول وكان موضوع الطبيعي هو
الجسم الطبيعي فلا بد من تحقيق الماهية المؤلفة من المادة والصورة بتحليل العقول
القائلين بوجوب اثباتهما وبيان احوالهما وكان مباحث اثبات
المادة والصورة موقوفا على نفي الجزء الذي لا يتجزى وجب التقديم
ولو قال في ابتداء التعلم انه مركب من المادة والصورة والكلام بيانهما
الى الالهي كان ذلك وعدا للتشكك واعترض عليه بان ما برهن عليه في
مباحث الجزء الذي لا يتجزى هو ان الجزء الذي لا يتجزى ممتنع ويلزم منه ان
الجسم لا يتركب من الاجزاء التي لا تتجزى وما برهن عليه في مباحث المادة
والصورة هو ان المادة والصورة موجودتان ويلزم منه ان الجسم مركب
منهما فان نظر الى نفس ما برهن عليه فكلاهما من الالهي وان نظر الى ما يلزم
من الحال فكلاهما من الطبيعي فما معنى عد احدهما من الطبيعي والاخر من الالهي

والجواب ان الجزء الذي لا يتجزى لما كان ممتنعا عندهم لم يكن البحث عن احواله بحثا عن احوال الموجودات فيجب ان يقال معناه ان الجسم لا يتركب منه وهذا البحث عن احوال الجسم الطبيعي فيكون من العلم الطبيعي واما المادة والصورة فموجودتان عندهم فلا حاجة الى اعتبار اثبات دليل [illegible] بيانهما وارجاعهما الى مباحث الجسم مع ان اثبات ان الجسم مركب منهما في الحقيقة اثبات انهما موجودتان في الجسم وهذا اثبات اجزاء موضوع العلم لموضوعه واجزائه لا يخفى في ذلك الحال لان الموضوع ما يطلب له الاعراض الذاتية وما لم يعلم وجوده استحال ان يطلب له ثبوت شيء قوله لكن هذا الغلط كما توقف على بطلان الجزء اقول لا يقال في يتوقف تصور الموضوع الذي هو من المبادي التصورية للعلم على بطلان الجزء الذي هو من المسائل فيدور لانا نقول يكفي في مبادي التصور تصوره بوجه ما والموقوف على بطلان الجزء هو التصديق بتمام الحقيقة فلا دور قوله فهو جوهر ذو وضع اي قابل للاشارة الحسية وبه احترز عن المجردات فانها وان لم تكن قابلة للانقسام لكنها ليست ذوات وضع فلا يكون الجزء لا يتجزى قوله لا يقبل الخارج القسمة الخارجية اي القسمة الفكية وهي انما يكون باحد وجهين القطع والكسر والفرق بينهما ان القطع يحتاج الى آلة نفاذة فاصلة بالنفوذ وذكر نوع اختصاص بالاجسام اللينة والمانع عنه الصلابة لمنعها من النفوذ والكسر يحصل بالاجسام الصلبة بالمصاكة القوية والمانع عنه الصغر اذ لا يتصور عند غاية الصغر انفصال شيء عن شيء بالصدمة ويمكن جعل كل من الصغر والصلابة مانعا من كل من الكسر والقطع قوله ولا يقبل الوهم القسمة الوهمية وهو ان يحكم الوهم بان هناك شيئا غير شيء والمانع عنه الصغر لان ادراك الوهم انما هو بواسطة الحس الظاهر فاذا صغر جدا غاب عن الحس فلا يستحضره الخيال فلا يقدر الوهم تميز طرف عن طرف

قول

قوله او الفرض العقلي اقول الفرق بين القسمة الوهمية والفرضية ان الوهم ربما لا يقدر على تميز طرف عن طرف لنهاية الصغر فيقف عن القسمة بخلاف العقل فانه لا يقف لاحاطته بالكليات المشتملة على الصغير والمتناهي وغير متناهي فان قلت فكيف يتصور النزاع في كون الجزء منقسما بالفرض العقلي [illegible] العقل هو ان الشيء اذا كان له حظ من الامتداد فيكون منقسما بالفرض العقلي بمعنى انه يحكم العقل بان فيه شيئا غير شيء حكما مطابقا للواقع فلا يكون الصغر والصلابة وغيرهما مانعة عن القسمة الوهمية واما ما ليس له امتداد اصلا فلا يتصور فيه فرض مطابق فانما فرض الانقسام فيه كاذب قطعا لا عبرة به فحاصل النزاع بين الفريقين هو انه هل في الجسم اجزاء ليس لها امتداد ما اصلا ام لا فالمتكلمون ذهبوا الى ان اجزاء الجسم جواهر ذوات اوضاع ليس لها حظ من الامتداد اصلا فلا يكون منقسما بالفرض المطابق كما لا ينقسم بالفك والوهم والحكماء ذهبوا الى ان كل جوهر ذي وضع لا يخلو عن امتداد ما فهو وان لم ينقسم فكا ووهما لنهاية صلابته وصغره ينقسم بالفرض المطابق هذا وقد غلط في هذا المقام اقوام فلا تغتر باوهام بعدما [illegible] قوله وتقرير البرهان على بطلانه [illegible] اقول ان العلم في ابطاله طريقين احدهما ما يدل على استحالة وجوده مطلقا وهو ان المتحيز بالذات لا بد ان يكون ما يحاذي منه من جانب الفوق غير ما يحاذي منه من جانب التحت وكذا الكلام في سائر الجهات فيكون كل متحيز بالذات منقسما في الجهات الثلث لا يقال هذا الدليل كما يدل على استحالة الجزء الذي لا يتجزى يدل على استحالة النقطة فتكون منقوضا بها لانا نقول النقطة غير متحيزة بالذات [illegible] والنقطة انه حكم بالاختلاف الجهات والاطراف فيما هو متحيز بالذات [illegible] المكان دون ما هو متحيز

بالعرض فتأمل وانه الموفق والثاني ان الطرفين بما يدل على استحالة تركب
الجسم من اجزاء لا تتجزى لا على استحالته مطلقا وهو ما ذكره المصنف من قبيل
المتوسط للطرفين من غير التلاقي وما كان الطريق الثاني كافيا فاعرض
المصنف هنا اعني اثبات السؤال اورده ولم يتعرض للاول وتحرير كلامه على
وجه مراده انه لو جاز تألف الجسم من اجزاء لا تتجزى لجاز وجود ثلثة اجزاء
مترتبة متلاقية واللازم باطل والملزوم كذلك اما الملازمة فظاهرة من
غير احتياج الى ما تكلفه الشارح قوله وتعدد الاجزاء على الترتيب اي رد
عليه لجواز ان يمتنع تعدد الاجزاء لوجوب الانحصار في شخص او
يجوز التعدد ويمتنع الاجتماع على الترتيب المذكور لا بد من ذلك من
دليل قوله والاكثر تداخل الاجزاء اه لا يقال ان اريد التداخل
بالكلية فلا نم لزومه لجواز ان يكون عدم منع الوسط من تلاقي الطرفين
بتداخل بعض من كل من الطرفين فيه وان اريد التداخل في الجملة فلا نم استلزامه
لعدم الوسط والطرفين وعدم ازدياد حجم الاجزاء على حجم الواحد لانا
نقول المراد الاول ومنع لزومه بناء على جواز ان يكون عدم المنع بتداخل
بعض من كل من الطرفين في الوسط غير ضار لان في المقام لا يكون
دفع المسند وهو لا يستلزم اندفاع المنع الا اذا كان مساويا له ولا مساواة
هنا لجواز ان يكون عدم المنع لعدم التلاقي لانا نقول المساواة هنا
معلومة بالضرورة لان الكلام في الاجزاء التي يتألف الجسم منها فانا نعلم جزما
وهو انه لا يتصور بالتلاقي وعدم المنع عن تلاقي الطرفين لا يكون الا بالتداخل
قوله وكذا يستلزم عدم ازدياد حجم الاجزاء اي هذا مبني على ان حجم
الاجزاء بالتداخل وعدمه والتداخل ان التداخل لا انه مما هذا التلاقي
تداخل كلية او اكثر والاكثر في عدم منع الوسط تلاقي الطرفين تداخل
الوسط مع احد الطرفين قوله فلثالث اي اعترض عليه بانا لا نم انه لو لم يجز

احدهما

احدهما عن الآخر في الوضع كان ملاقات احدهما لاحد الطرفين والآخر
للآخر ترجيحا بلا مرجح وانما يلزم ذلك لو لم يكن متميزا اصلا ولا يلزم من عدم
التميز في الوضع عدمه عن سائر الوجوه وليس كذلك اذ مرجح ملاقات احدهما
انهما يباين لاحد الطرفين والآخر للآخر وجود فيهما فقط بالضرورة فلو لم
يتميز فيه يلزم الترجيح بلا مرجح فقط والمكابرة لا يلتفت اليه وقد
قرر بعض الفضلاء الجواب عن اصل الاشكال بان الاحد محل انحصار
من الوسط كانت اشارة الى احدهما غير الاشارة الى الآخر فيلزم
ان يكون ما يلاقي احدهما ملاقيا للآخر بالضرورة فيكون كل واحد من الطرفين
ملاقيا لكليهما باينهما فيكون مثلا فيتعين قطعا فلا يكون الوسط حاجزا و
يتداخل وكذلك وان لم يتجه لزم الانقسام قطعا فتدبر فانه نفيس
قوله لو جاز وجود الجزء الذي لا يتجزى لما امتنع لجواز انحصاره في فرد و
لو سلم تعدد افراده فلم لا يجوز ان يمتنع الاجتماع فلا بد من دليل على
الاول ان يقال لو تركب الجسم من اجزاء لا تتجزى جاز وجود ثلثة اجزاء
متلاقية بحيث يكون واحد منها على ملتقى الآخرين فان هذا الدليل كالدليل
السابق انما هو لبيان امتناع تألف الاجسام مما لا يتجزى لا لبيان
استحالة الجزء مطلقا ويمكن منع هذه الملازمة ايضا بان يقال لا نم انه لو تركب
الجسم من اجزاء لا تتجزى جاز وجود ثلثة اجزاء متلاقية بحيث يكون واحد
منها على ملتقى الآخرين لجواز ان يكون تألف الجسم منها بان يقع جزء على
جزء وهو على آخر ثم يقع التماس بين الاجزاء الاربعة من غير ان يقع
واحد منها على الملتقى وقد يدفع بان جزئين متماسان ويقع على احدهما جزء آخر
فاذا تحرك الجزء الثالث فما دام بالحركة اما قبل كونه على الجزء الاول
بتمامه او في الجزء الثاني او عند كونه على الملتقى والاولان باطلان لان

٥٩

كونه في الجزء الاول حاصل قبل الحركة وكونه في الثاني حاصل بعد الفراغ منها فتعين
الثالث اعني المحاذاة بالحركة حال كونه على ملتقاهما وفيه المطلوب هذا
البيان انما يتم لو جاز وجود حركة الجوهر الفرد على الاطلاق فتامل
كل جسم فهو مركب وانما قال المص كل جسم فهو مركب من جزئين لان الغرض
من هذا الفصل اثبات الهيولى في الاجسام ولا يبقى اثباتها من التعرض للصورة
الجسمية دون النوعية فاكتفى بها ولم يلتفت سوى ما زاده الشارح تبعا
للمص وهو الصورة الجسمية لانه لا يحتاج في اثباتها الى ابطال الصورة
النوعية فيبطل لان الكلام هنا في الجسم المطلق فيكفي في تحققه الصورة الجسمية
والهيولى والصورة النوعية انما يعتبر في كون الاجسام انواعا مخصوصة
قوله لما يدرك من الجسم في بادي النظر يريد ان كونه مدركا من الجسم في بادي
النظر انما هو بحسب الحس يريد ان الاجزاء التي لا يتعلق بها الاحساس بل
ارادوا ان الحس اذا ادرك بعض اعراض الجسم كالسطح واللون وادى
ذلك الى العقل حكم العقل بوجود جوهر قابل للابعاد والشكل فكان ضروريا غير محتاج
الى تركيب قياس وهو المعنى من الصورة قوله فهي اما اجزاء
لا تتجزى في نفس الامر بل يحتمل ان يكون تلك الاجزاء الغير المنقسمة
في الجهات الثلث غير منقسمة اصلا في بعض الجهات وقابلة للا
للانقسام الى غير النهاية في بعض آخر فلا يكون اجزاء لا تتجزى ولا
اشياء باقية الانقسام اليها فالاولى ان يقال اما اجزاء لا
تتجزى او ما في حكمها كالاشياء التي يكون غير منقسمة في بعض الجهات
كالخطوط والسطوح في حكم الاجزاء التي لا تتجزى لان الدليل الدال
على بطلان تاليف الجسم من الاجزاء التي لا تتجزى يدل على بطلان
تاليفه من تلك الاشياء ايضا كبطلان تاليف الجسم من الخطوط الجوهرية

بطلان

على ترتيب ثلثة خطوط متلاقية بحيث يكون واحد منها وسطا بين الطرفين
والثاني باطل فالمقدم مثله واما بطلان الثاني فلان الخط الاوسط لا يخلو
اما ان يمنع تلاقي الطرفين اولا والاول يستلزم الانقسام والخط في
جهة الوسط والثاني التداخل قوله فيلزم تركب الجسم بالفعل من
اجزاء غير متناهية كما امكن قطعه بالحركة في زمان متناه لان قطعه بالحركة
موقوف على قطع نصفه الموجود بالفعل وقطع نصفه على قطع نصف
نصفه الموجود بالفعل وهكذا الى غير النهاية وكل قطع في زمان فيلزم
ان لا يقطع بالحركة الا في زمان غير متناه وهو خلاف تنقسم
ان في الاجسام ما هو المتصل الذي ثبت بالبرهان بطلان الجزء انه اما
ما متصل واحد او فيه ما هو متصل واحد قلنا انا نختار الثاني و
نقول ان الماء مركب من اجسام صغار قابلة للانقسام في
جميع الجهات وهما وليس شيء من تلك الاجسام الصغار قابلا للانقسام
بحسب القطع لا قطعا ولا كسرا كما هو مذهب ذي مقراطيس و
لا يضر قوله وهذا الجسم اي الجسم الذي هو متصل واحد في ذاته و
لا منفصل لا مفرداته بل يقبل الانفصال فلا يتم الدليل على اثبات
الهيولى فدفع بعضهم هذا الاشكال فقال ان تلك الاجسام تنوع مع فيه
جواز ان يتوافقان في الماهية ويتوافقان فيها تلك الاجسام الصغار
تجوز على المتصلين الانفصال لاتحاد الماهية المقتضية لذلك والا لكان
الامتناع تابع له وذلك الامتناع لا يكون لازما للماهية والا لاختلف
نوعه في شخصه واذا لم يكن لازما يمكن مفارقته فيكون قابلا للانفصال
بالفعل قبل المط واعترض بان هذا الكلام يدل على الكلي لا على الجزئي
قابلا تقسيما اذ يحتمل ان يقال لم لا يجوز ان يكون الاجسام مركبة

من اجسام صغار متخالفة في الماهية بحيث فيها جسمان صغيران موافقان
في الحقيقة وان لا يكون شيء من تلك الاجسام الصغار قابلة للانقسام
بحسب الخارج لا يتحقق فيه الاتصال فان قلت ان اراد انه لا يتحقق
عنه الاتصال المطلق فمسلم ولكن هذا لا ينافي ان يكون قابلا للانفصال
لان الانفصال لا ينفي عنه الاتصال بالكلية بل يزول الاتصال الواحد
ويحصل الاتصالان الاخران والانفصال انما ينافي الاتصال الزائل
لا الاتصال في الجملة والاجتماع لا يلزم من الا مع الاتصال في الجملة لا مع
الاتصال الزائل وان اراد اتصاله الخاص بمحل المخصوص فلا نم لزومه قلت
المراد الثاني ووجه اللزوم هو ان الصورة قبل طريان الانفصال
شيء واحد لا تعدد فيه اصلا واذا طرا عليه الانفصال فلا شك انه لا يبقى
ذلك المتصل الواحد بعينه وهذا ضروري بل ينعدم ويحدث متصلان
اخران فظهر ان الاتصال الحاصل في كل صورة لازم لها ينعدم
تلك الصورة بانعدامه تامل قوله والقابل يجب ان يكون
اه اي القابل الحقيقي للشيء يجب ان يكون موجودا عند وجود مقبوله
لان القابل للشيء موصوف به فيجب تحقق الموصوف عند وجود
الصفة بدون موصوفه وهو مستحيل قوله والقابل للانفصال
هيهنا يقبل الانفصال المراد اه اعترض عليه بان الانفصال كما
ذكره في التعريف عبارة عن الشيئين زوال مضاف الى اتصال
واحد وحصول مضاف الى اتصالين ولا شك انه قابل للانفصال
لانه عبارة عنهما فلا يكون القابل للانفصال هو ما يقبل الاتصال بل هما
متباينين كليا والجواب ان المراد بزوال الاتصال واحد وحصول
اخرين زوال الاتصال عن شيء موصوف بالاتصال وحصول اتصالين

الانفصال

آخرين

آخرين لذلك الموصوف ولا شك ان القابل لزوال الاتصال عن
الموصوف به وحصول اتصالين آخرين له هو ذلك الموصوف
لا الاتصالات فان القابل الحقيقي لهما هو ما يتوارد عليه الاتصالات
مع بقائه على هويته الشخصية الاترى ان القابل لزوال البياض و
حصول السواد هو الجسم الذي يتوارد عليه البياض والسواد مع
بقائه على هويته الشخصية في الحالين وطرفي الزوال والحصول
لا الاتصالات لا يستلزم ان يكون قابلة لهما فظهر صحة قوله والقابل
للانفصال هو ما يقبل الاتصال اليه آخره قوله فيكون محلا
للصورة الجسمية اه قيل هذا التفريع بعيد اذ ليس يلزم من كون
الشيء قابلا للشيء كونه محلا للملزوم والا لزم كون الشيء محلا لنفسه و
واجيب ان التفريع ظاهر لان المراد بالاتصال معناه الظاهر اعني وصف
المتصل احتاج الى استقلال هذه المقدمة فورد عليه الاشكال والقوم
ارادوا بالاتصال الصورة المتصلة في تقرير براهينهم من غير استعمال
تلك المقدمة وحصول مقالاتهم في هذا المقام اعني مقالم الثالث الوسط
ان لنا جوهر هو مصداق الجواب وهو اسم بين كلمة المتصل بها وهو جسم
فذلك الجوهر الكمية لا يجوز تركبه من الاجزاء الفردة لا يتجزى ولا مما هو في كمه
كالانقسام في جهة او في جهتين بل يجب ان لا يكون فيه اجزاء اصلا او يكون
اجزاء الجسم متصلة في حد ذاتها او منتهية الى ما هو كذلك فثبت
ان الجسم متصل في حد ذاته فهو المتصل يطرأ عليه الانفصال الانفكاك
فاذا طرأ عليه الانفصال لا يبقى الجوهر المتصل بعينه بل ينعدم ويحدث
متصلان آخران فلو لم يكن في الجسم شيء سوى الجوهر المتصل في
نفسه لزم ان يكون تعريف الجسم انعدامه بالكلية وايجاد جسمين

لازم

وهذا

الآخر بين من كتم العدم وهو ضروري الاستحالة فلا بد هناك من امر ثابت
على تقديري الاتصال والانفصال لا يكون متصلا ولا منفصلا في نفسه
بل قابلا لهما لان الجوهر المتصل في ذاته فيكون واحدا بوحدته متعددا
بتعدده متصلا مع اتصاله منفصلا متعددا مع انفصاله وتعدده واذا
كان ذلك الشيء مع المتصل الواحد متصلا واحدا مع المنفصل المتعدد
منفصلا متعددا كان المتصل الواحد والمتعدد مختلفا ... انفصاله
لا يكون محل المتصل الواحد قابل الاتصال وللمنفصل المتعدد قابل
الانفصال فيكون هو الجوهر قطعا فهذا الجوهر الذي هو محل للمتصل في
ذاته هو المسمى بالهيولى قوله اي ذو اجزاء مفروضة مشتركة الامر
المتصل في نفسه كالخط والسطح والجسم يمكن الفرض انفصاله ملاحظة
واحدة فاصلة بين طرفيه يكون تلك النهاية بداية لاحدهما ونهاية
للآخر وهذا معنى اشتراك الاجزاء المفروضة في الحدود والنهايات
واما اذا انفصل بالفعل يكون لكل شيء من الطرفين نهاية على حدة
من غير اشتراك في النهاية قوله لو لم يكن له اتصال الخ ظاهره يشعر
بان مراده ان الاتصال المطلق من لوازم ماهية الجوهر المتصل بحيث
لو انتفى الاتصال المطلق انتفت ماهية الجوهر المتصل اذ هذا الجوهر
لو لم يكن له اتصال ما لم يكن جوهرا متصلا في ذاته ان يكون ذا وضع
فيكون جزءا لا يتجزى وقد تبين بطلانه اولا فيكون مفارقا اي مجردا او
هو خلاف المفروض وعلى هذا التقرير ما هو مطلوبه اعني زوال الجوهر
المتصل عند زوال الاتصال الذي لا نسلم تبيين لزوم الاتصال اي اتصال
المخصوص فتأمل قال الاولى ان يقال الجوهر المتصل اذا طرأ عليه الانفصال
زالت هويته الشخصية وانعدمت وحصلت هويتان اخريان

لان

نعلم

لان الواحد بالشخص في نفسه لا يكون واحدا تارة واثنين اخرى لانا نعلم
بالضرورة ان الماء الذي في الكوز على تقدير كونه واحدا متصلا في نفسه اذا
جعل في الكيزان فقد زالت الهوية الشخصية الاتصالية التي لم يكن فيها
منفصلا اصلا وحصلت اشخاص اي متصلات متعددة لم يكن موجودة
في تلك الهوية الاتصالية قوله فلو لم يكن في الجسم سوى الجوهر المتصل
فقد يرتفش فيه لجواز ان ينعدم المتصل الواحد ويوجد المتصلان الآخران
وبالعكس ولا يكون هناك محل قابل لهما باق معهما ودعوى الضرورة
مع ان الجسم عند انفصاله لا ينعدم بالكلية ممنوعة قوله والثاني يستلزم
الانتفاء الا مع ذلك لجواز ان يكون قابلهما مع الصورة النوعية و
بسبب لكنه لا تهاميد المنفصل فلا يكون قابلا قوله فان الجوهر الذي
بالجسمية يتعين حصا اعترض عليه بانه ان اراد انه وحده يتعين حصا
بسبب حلول الجسمية فيه فغلط لان الجسم هو المجموع لا جزؤه الجوهر الذي
وان اراد انه مع الجسمية يتعين حصا بالفعل فهذا المعنى ليس مختصا
بالجسمية الخ معه حسا واقول ان المراد انه مع الجسمية يتعين حسا
يتعين حسا بالفعل وهذا المعنى مختص به لان الجسمية هي الصورة للجسم وحسيها
يكون الجسم بالفعل بخلاف الجوهر الباقي لكن هذا الاعتراض معارضة
تامل قوله لانهما مع قطع النظر عما يغاير ذاتهما ويفصل عنهما ان امكن
وجودهما بدون المحل فهي غنية عن المحل بحسب الذات اي هذا
اشارة الى جواب بان يقال لم لا يجوز ان لا يكون غنية عن المحل بحسب
ذاتها ولا مفتقرة اليه بحسبها بل يكون كل من الغنى والافتقار بحسب
امر خارج وحصول جوابه انه لا واسطة بين الغنى والحاجة الذاتيين ثم
فيلزم من انتفاء احدهما ثبوت الآخر لان الطبيعة مع قطع النظر

من الامور الخارجية هنا اما ان يمكن وجودها بدون المحل اولا فان كان
الاول فهي غنية عنه بحسب الذات والا فهي محتاجة اليه بحسبها ولنا فيه بحث اما
اولا فلانه ان اراد بامكان الوجود بدون المحل مع قطع النظر عن الخارجية
ان الطبيعة من حيث هي لا تقتضي الحصول في المحل ولا عدم الحصول في المحل
فيختار انها غنية عن المحل بهذا المعنى قوله لزم استحالة حصولها في المحل
ثم قوله لان الحلول بالمعنى المذكور يستلزم الافتقار قلنا لكن لا نم انه
لو كان الغني بذاته عن الشيء فيه لا يحتاج الى الذات مستغنيا فان الغني
بذاته بهذا المعنى لا يقتضي عدم الحاجة حتى يلزم من الاقتقار الى المحل بسبب
بعض العوارض انتفاء عدم الحاجة المختلف عن الذات مستغنيا في
غاية انه لا يقتضي الحاجة وثبوت الحاجة بحسب الغير لا ينافيه حتى يلزم التخلف
وان اراد التخلف بامكان الوجود بدون المحل مع قطع النظر عن الاعتبار
ان الطبيعة من حيث هي لا يقتضي متساوي الحصول في المحل وعدم الحصول فيه
بهذا اعتباره عن اقتضاء الطبيعة الحصول في المحل لثبوت الواسطة بينهما
لجواز ان لا يقتضي التساوي ولا الحصول فيه ولا عدم الحصول فيه لا ان
يقتضي امتناع الحصول وعدم اقتضائه الحصول عدم اقتضائه بحسب اي
الحصول وعدمه لا اقتضاء الحصول وعدم الحصول فان كلا منها اقتضى
يقتضي اقتضاء الحصول وعدمه وكذا الحال الايرى ان الممكن لا يقتضي تساوي
الطرفين بحيث لا يجوز ان يترجح احدهما على الاخر وان لزم خلوه من
العدم والوجود معا بل لا يقتضي وجوده ولا عدمه على كل من الوجود والعدم
بسبب امر خارج عن ذاته واما ثانيا فلان قوله اما ان يمكن وجودها بدون
المحل فهي غنية عنه بحسب الذات والا فمفتقرة اليه بحسبها مشعر بان كل ما لا
يمكن وجوده بدون الشيء فهو محتاج الى ذلك الشيء وهو غير مستقيم فان العلة ما

يمكن

يمكن وجودها بدون معلولها مع انها غير مفتقرة اليه اصلا فالاولى ان يقال
في بيان هذا الكلام الامكان سواء كان امكان وجود الشيء وعدمه في نفسه
او امكان وجوده وعدمه لغيره لا يكون بحسب الغير بل يكون ذاتيا له
البتة بخلاف الوجوب والامتناع كما قررنا في موضعه فلنرجع اما ان يمكن
وجود الصورة بدون المحل بحسب الذات اولا فان كان الاول يلزم
ان لا يحل فيه اصلا لعين ما ذكره الشارح وان كان الثاني فاما ان
يجب وجودها بدون المحل بحسب الذات او يمتنع بحسب الذات
والاول ممتنع لانا قد اثبتنا وجودها في المحل في بعض الاقسام فتعين الامتناع
بدون المحل بحسب الذات وهو المط ولا يرد عليه ان يقال لم لا يجوز ان
يخلو عن الامكان والوجوب والامتناع بحسب الذات ويتصف بالجميع
بحسب الغير لان القسمة تعني الامكان الذاتي والوجوب الذاتي و
الامتناع الذاتي حاصر لما تقرر سواء كان بالنسبة الى وجوده في نفسه
او الى وجوده في غيره وهذا ما قررت قوله فلو حل الغني بذاته
عن الشيء فيه اي قيل كيف يستغني الحال بالذات عن المحل اذ الحال عبارة
عما ذكره فيتصور امكان وجوده بدون المحل نظرا الى الذات مع قطع النظر
عن الاعتبار لا يكون فيه الامكان منفكا عن الشيء عند حلوله في ذلك
المحل لان الاقرب من الحلول في المحل هو الافتقار في الحلول ولو كان الغير
والافتقار في الحلول لا يرفع الاستغناء الذاتي بالمعنى المذكور فلا يلزم
التخلف اصلا والجواب ان الاحتياج والاستغناء متنافيان قطعا
او الاستغناء نهاية الامر ان فاعل احدهما في المحل الذاتي هو الذات وفاعل
الاخر الغير وتعدد الفاعل لا يجوز اجتماع المتنافيين فاذا ثبت الى الغير
ولو كان بحسب الغير يزول الاستغناء بحسب الذات لامتناع اجتماع المتنافيين

والا فتعلق عدم امكان
وجوده بدون المحل

فيلزم التخلف ايضا وقيل ايضا لو صح هذا الدليل لزم ان لا يحل السواد
مثلا في الجسم المعين لجريان الدليل بعينه فيه اذ يقال ح السواد مع قطع
النظر عن الاعتبار اما ان يمكن وجوده بدون هذا الجسم المعين مع جسم
آخر اولا فانه على الاول كان مستغنيا عنه بحسب الذات فيلزم ان لا يحل فيه
وان كان على الثاني يحتاج اليه بحسب الذات فيلزم ان لا يوجد بدونه في جسم
آخر فيكون الدليل منقوضا به والجواب انا نختار الاول قوله كان
مستغنيا عنه بالذات قلنا ممنوع قوله فيلزم ان لا يحل فيه قلنا انما يلزم
ذلك لو لم يكن فيه حاجة بحسب الذات الى الجسم الذي هو اعم منه وهذا لا ينافي
في الهيولى لان اي امر نفرض احتياج الصورة اليه يكون هو هيولى اذ لا نريد
بالهيولى الا الجوهر الذي هو محل للصورة الجسمية فثبت الاحتياج اليها
وتم المطلوب قوله واجيب عنه بان المراد بالصورة الاتصال اه
تحقيق هذا الجواب على ما ذكره بعض الفضلاء ان ثبوت الجوهر
الممتد في الجهات الثلث بديهي وقد ثبت بالدليل السابق انه
لا منفصل لامتداده فهو متصل في حد ذاته ويطلق عليه الاتصال فالمقابلة
لا يمكن ان يكون هذا الاتصال الجوهري وهو المراد بالصورة ههنا واما
اعتبار كون هذا الامتداد الجوهري حالا في الهيولى يسمى بالصورة بهذا
الاعتبار فليس على ما ظاهر اراد في هذا المقام فلا ورود قوله على
اورد هذا الكلام على سبيل النقض لا الابطال اه ان قيل الشارع ان الحكم
على سبيل النقض متوقف على وجود الصورة فقد تقدم المراد وان لم
يرد فقد حكم فيما قبل بان الجسم المنفصل يطرء عليه الانفصال وهو الحكم
بالحقيقة على الصورة الجسمية المتصلة في نفسها بطرو الانفصال لان الاتصال
بالحقيقة لا يطرء الا على المتصل بالحقيقة وليس هذا الا الصورة المتصلة في

نفسها

نفسها مع ان الحكم على الجسم المتصل بطرو الانفصال قبل اثبات الهيولى
في الجسم ولم يتبين الحكم عليه بطرو الانفصال بصورته المتصلة وهذا كاف في
اجراء الكلام فتأمل قوله واما ثانيا فلان قوله اه محصول هذا
الجواب ان اللازم من الحكم على الصورة بقبول الانفصال هو اعتقاد
وجود الصورة ولا يلزم منه تحقق اعتقاد وجود الهيولى فلا ورود
لما يلزم بالحقيقة الى ما ذكر المعترض في الجواب قوله واما الجواب
فضعفه ظاهر هذا الجواب مردود بان الاتصال الا الجوهر المتصل في ذاته
وليس هو الا الصورة الجسمية الا انه اطلق عليه الاتصال مبالغة
لا المعنى المصدري فلا غبار في كلام قوله فقليل الجدوى اه
كيف يكون قليل الجدوى مع ان فيه بيان ان المراد بالمقدار
الامر المتصل الذي هو عرض كما ان المراد بالصورة الامر المتصل الذي
هو جوهر غاية الامر انه اطلق الاتصال على المتصل مبالغة وان سلم لم
يبين مراد المصنف الا به قوله لو ثبت ان الصورة الجسمية اه
الجنسية امر مبهم لا يحصل في الوجود الا بعد تحصيله بفصل معين ثم انما يتحد ان
يجب التابع في الحلول والوجود فان الطبيعة الجنسية في التابع هي عين
مختلفة بحسب فصول المتنوعة في ذا اختلاف في الاقتضاء واللازم
بخلاف الطبيعة النوعية فانها طبيعة محصلة لا يتصور اختلاف لوازمها
قوله ولانها ماهية نوعية اه اعترض بانا لا نسلم انها ماهية نوعية وذلك
ما لا سبيل الى اثباته فلا يجاز غيره ومن اختلافها بالامور الخارجية عنها لم
يلزم الجنسية اختلافها فيما في ح فان الطبيعة الجسمية مطلقا امر مبهم كالمقدار
فلا تتصور وجودها الا ان يتنوع بفصول مقدمة لها وبعد تحصلها بفصل
لها امور خارجة عنها لم قلتم انها ليس كذلك قوله ولئن كان

الصورة الجسمية اي محصوله انا وان سلمنا ان الصورة الجسمية حقايق
مختلفة لكن الهوية الاتصالية المشتركة بين الاجسام كلها اللازمة لها
طبيعة واحدة نوعية فاحتياجها الى الهيولى يستلزم المطلوب الذي هو وجود
الهيولى في جميع الاجسام ويرد عليه انه منع كون الهوية الاتصالية
طبيعة واحدة نوعية ولم لا يجوز ان يكون حقايق مختلفة والاحتياج انما
ليثبت للهوية الاتصالية اللازمة للاجسام الشاملة للافلاك فلا يثبت
وجود الهيولى في الجميع قوله فرضع هذا الفصل اولا لاثبات الملازمة
الصورة الاولى قيل كما بين ان كل جسم مركب من الهيولى والصورة والصورة
بدانها محتاجة الى الهيولى فقد بين ان الصورة الجسمية لا تجرد عن الهيولى
فلا حاجة الى هذا الفصل انتهى الا ان يقال ايراد هذا الفصل لزيادة
الكشف قوله لكنه محال لان البعد الزائد الى هذا الترتيب هذا الا ان
تنقى ما فرض فيها قبل الا ان الخارج خطان مستقيمان كانها ساقا مثلث
مبدأ واحد ويذهبان الى غير النهاية ولا يلزم منه ان يكون الانفراج
بينهما لكن تزايدهما وهو لا يجوز ان يكون الانفراج اقل من التزايد
الى فيتين كما اذا كان الزاوية اقل من نصف قائمة فالصواب
ان يعبر كون الانفراج بقدر الزائد في الفرض فيقال لو امكن تعدد
غير متناه ولا يمكن ان يخرج من مبدأ واحد خطان مستقيمان كساقي مثلث
يتزايد البعد بينهما بقدر تزايدهما ويذهبان الى غير النهاية كشيخ
لانه يلزم منه امكان وجود بعد غير متناه مع كون محصورا بين حاصرين
وهو محال واليه منع ظاهر وان اللازم من ذهاب الخطين
الى غير النهاية اعم ان الخط ما لم يعتبر بها البرهان كون
الانفراج بقدر امتداد الساقين كما ذكره الشيخ الرئيس وورد عليه

هذا المنع

هذا المنع واحتاج في التفصي عنه الى مقدمات ذكرها الشيخ علاقة نقلا
ولو كما اعترض الشيخ كون الانفراج بقدر امتداد الساقين اقتضاها لهما
المطارحات لم يرد عليه هذا المنع لانه اذا كان امتد كل واحد منهما ذراعا
كان الانفراج بينهما ايضا ذراعا على هذا الغرض وان امتدا مائة ذراع كان
الانفراج بينهما ايضا كذلك فاذا امتدا الى غير النهاية كان الانفراج ايضا غير
متناه قطعا مع كونه محصورا بين حاصرين فيه بحث على الغرضين انهما بان
على الشيخ انه لا تناهي في جميع الابعاد او في فيتين حتى يمكن استحالة
اللاتناهي بسائر وجوه واحدة قوله فثمة زيادة بعد واحد انما اعتبر كون
التزايد بقدر واحد لانه لو كان زيادة كل بعد اقل من زيادة ما قبله جاز
ان يكون الزيادات غير متناهية مع كون البعد المشتمل عليها متناهيا
لان يكون مثلا زيادة كل بعد نصف زيادة ما قبلها وكما كان كل
خطا قابلا للتنصيف الى غير النهاية لم يلزم من الزيادة الغير المتناهية على
هذا الوجه كون امتداد جميع الزيادات ضعف الزيادة الاولى فضلا
عن كونه غير متناه وانما خصوا الكلام بالمثل مع ان المقصود حاصل في الزيادة
الضعف لكونه اقرب الى الفهم والضبط اذ لم نجد ما بين خلاف الزايد ان
مثلث ان يعمل الشكل المفكور فعليك ان ترسم دائرة باي بعد شئت
وتقسم محيطها بستة اقسام متساوية وتخرج من مركزها خطين محيطين بقسم من
تلك الاقسام الستة فيحصل ساقان يكون تزايد ما بينهما بقدر تزايدهما
قوله والنصف فظهر ان السبب الاصل لكونه اصل الابعاد والبواقي فيه اذ
هي مشتملة عليه وعلى زيادة قوله والذي بعده اعني الى الاول لاشتماله على
زيادة اولا قوله الثالثة ان كل عدد من الزيادات الغير
المتناهية فانها موجودة فيه نظر لانه ان اراد ان كل عدد متناهية من

الزيادات المتناهية فانها موجودة في بعد واحد فوق الابعاد المشتملة ٥١
على تلك الجملة قلنا ولكن لا يلزم منه وجود الزيادات الغير المتناهية
في بعد واحد وان اراد ان كل جملة جملة من الزيادات متناهية كانت
او غير متناهية فهي موجودة في بعد فوق الابعاد المشتملة على تلك الجملة فهم
لان الابعاد المشتملة على الزيادات الغير المتناهية ليس لها فوق
لعدم تناهيها فكيف يوجد الزيادات الغير المتناهية في بعد فوقها
قوله والا لم يوجد فوق تلك الابعاد بعد مشتمل قوله فيلزم ان يوجد في تلك
الابعاد بعد هو آخر الابعاد اي وانما يلزم ذلك ان لو كان عدم وجود بعد
فوق تلك الابعاد لانتهائها وليس كذلك بل لعدم الفوقية فان كل بعد
يفرض فعقيبه بعد آخر لا الى نهاية قوله بسبب احاطة حد واحد بالمقدار
اي واحاطة بالمقدار فيتناول الشكل المسطحات كالدائرة والمثلث
والمربع وشكل المجسمات كالكرة والمكعب واراد بقوله او حدود وما
فوق الواحد لئلا يخرج شكل نصف الكرة ونصف الدائرة فان هيئة الحاصلة
من احاطة الحدين اعني السطحين في الشكل نصف الكرة والخطين في الشكل نصف
الدائرة قوله فيكون متشكلة اي انما يلزم تشكل الصورة اذا كانت متناهية
في جميع الجهات ولم يثبت ذلك بما ذكره من الدليل كما مرت اليه الاشارة
قوله لابد ان يخصص فيها اي لان الفاعل المخصص الشكل على التقابل
عندهم موجب فلا يقتضي بعضها فيها دون بعض الا اذا كان امر مخصص
من خارج بخلاف ما اذا كان الفاعل فاعلا بالارادة فانه يخصص البعض بحسب
الارادة وللقائل ان يقول لم لا يجوز ان يكون قوا على متعددة وتكون
منها مناسبة مخصوصة لبعض من التشكلات فتقتضي كل واحد منها ما يعطى
له مناسبة مخصوصة منه تشكلا مخصوصا لابد لنفي ذلك من الدليل قوله والا

لاشتركت

لاشتركت الاجسام اي كانت الصورة الجسمية مشتركة والفرض ان
مقتضى الشكل ذات الصورة بحيث لم يكن لغيرها مدخل فيه وجب
اشتراك الاجسام في الشكل الطبيعي لاشتراكها فيما تقتضيه اقتضاء تاما
وهذا الكلام لم يثبت ان الصورة الجسمية طبيعة نوعية واحدة ولم يثبت
بعد او ما ذكره الشارح ما قيل فقد عرفت حاله قوله من غير ان
يتصل بها شيء من خارج اي هذا التعليل غير مطابق لكلام المعترض لانه اطلق
الاتصال والانفصال ولم يقيد بما قيده به الشارح قوله والحق ان
يبنى على الاشكال اي اعلم انهم استدلوا على وجود الهيولى ومغايرته
للجسمية بان قالوا الجسم الواحد كالشمعة مثلا يتوارد عليه مقادير مختلفة
عند اختلاف الاشكال في المكعب والاستدارة مع بقاء الجسمية بعينها اذا
لم يطرأ عليه الانفصال فثبت ان في الجسم امرا وراء الجسمية يتبدل مع
بقائها بعينها والباقي غير الزائل اذا عرفت ذلك فنقول لو كان
تبدل الاشكال في الجسم لا يخلو عن اتصال وانفصال لم يصح الاستدلال المذكور
لانه مبني على بقاء الجسمية عند تبدل الاشكال ولو لم يكن تبدل الاشكال الا
بالانفصال والاتصال لم يكن الجسمية باقية بعينها فلم يتم الاستدلال قوله
والمراد بالوضع هيئة ... نسبة بعضها الى بعض والى الامور الخارجة عنه قوله
فاما ان ينقسم في جهة واحدة فهو الخط اي فالاولى ان يقيد الانقسام
في جهة واحدة بقيد فقط ليخرج السطح وكذا الانقسام في جهتين ليخرج
الجسم انما ترك لان المقام ههنا قرينة معينة على ذلك القيد قوله
وتوسط بين الخطين اي كيف يتلاقى كل من المتصلين بالآخر
ولابد من هذا القيد الا ان لزوم الانقسام في جهة الكون كما لم يكن
الا على التلاقي وكيف على هذا الوجه حيلة قرينة لارادة التوسط على هذا

زيادة ... الوضع يطلق
على معنى آخر وهو ... الحاصلة
على ... نسبة (م)

الوجه قوله هما طرفا السطحين ا) واما فرض توسط الخط المستقيم بين الخطين
العرضيين الذين هما طرفا السطحين لان وجود الخط العرضي وتعدده ازاد هما
لا شبهة فيه قوله اطراف والنهايات لكل وجه فان الجسم اذا
انتهى في احدى جهاته فقط فلا شك انه يوجد هناك شيء عند في جهتين وهو
السطح واذا انتهى السطح في احدى جهته فقط يوجد هناك بعد ممتد في جهة
واحدة وهو الخط واذا انتهى الخط في امتداده يوجد هناك شيء لا يمتد في
جهة فلا ينقسم اصلا وهو النقطة والمراد بالنهاية ههنا الانقطاع لا الانتهاء
في المقدار لمطلق الانقطاع فان سطح الكرة لا انقطاع له في جهة قوله
واما النظر الواقع في التكاثر) هذا النظر وارد وذلك لان امتناع التداخل
في الحجا وزمن حيث مقادير ولا مقدار له اصلا لا يمتنع فيه التداخل
بوجه من الوجوه وما له مقدار في جهة واحدة فقط امتنع التداخل فيه من
تلك الجهة فقط وما له مقدار في جهتين امتنع التداخل من تلك الجهتين دون
الجهة الثالثة وما له مقدار في جميع الجهات امتنع التداخل فيه بالكلية ولما لم
يكن للخط مقدار ما في جهة العرض لم يمتنع الاتداخل الخطان او اكثر في تلك
الجهة واما قوله هذا الناظر معترف بان مجموع الخطين لا يلتبس شيء الان
مراده ان الخطوط اذا انضم بعضها الى بعض في جهة الطول فمجموع الخطين
اعظم من الآخر ولكن الكلام في الانضمام في جهة العرض واذا انضم
احدهما الى الآخر في العرض يتداخلان ولم يزد مقدار مجموعهما على مقدار
الآخر فلا يرد ما توهمه الشارح اصلا قوله الاول التنبيه على آنية
الزمان فيه اشارة الى ان وجوده بديهي وما ذكره في صورة الاستدلال
تنبيه على ذلك وقد تدرك بيان بداهة وجوده ان الناس قاطبة
يجزمون وجوده حتى قسموا الى ساعات وايام واسابيع وشهور

وسنين

وسنين وفيه ان الجزم به وهو ان لنا امرا ممتدا ينقسم اليهما واما انه
وهمي او موجود فليس الجزم به بداهة حتى تتوقف على الاستدلال قوله
يعني انما تدركه بالضرورة اي يتبين ان المراد بالامكان ههنا ليس ما
يقابل بل الوجوب والامتناع لان ذاته امر عقلي غير موجود
في الخارج وغير ممتد وبل المراد به امر ممتد يقبل قطع الى نقرن لكن
الكلام في وجوده في الخارج قد ادعى الضرورة وانت تعلم ان
دعوى الضرورة في محل النزاع غير مسموع والظاهر انه امر وهمي يحصل
في الوهم من نزاع في اجزاء الحركة كما ذكره المتكلمون واعلم ان
الحكماء قالوا ان الحركة معنيان احدهما الحركة بمعنى التوسط وهو امر
موجود في الخارج غير منقسم مستمر من اول المسافة الى آخرها يختلف نسبتها
الى حدود ما فيه وثانيهما الحركة بمعنى القطع وهي امر ممتد غير موجود
في الخارج يحصل في الخيال من استمرار الحركة بمعنى التوسط وعدم استقرار
والزمان الموجود هو ما كان مقدارا للحركة بمعنى التوسط وهو غير منقسم
كما ان محله اعني الحركة بمعنى التوسط غير منقسم واما الزمان الذي هو
امر ممتد فهو مقدار للحركة بمعنى القطع وغير موجود ضرورة ان مقدار غير
الموجود لا يكون موجودا بل هو امر يحصل في الخيال من سيلان الزمان الغير
المنقسم الذي يسمى بالآن السيال وان الشارح ههنا قد ادعى الضرورة
في وجود ذلك الامر الوهمي فتامل قوله اذ ليس شيء منهما بحيث يقطع
اما الحركة البسيطة فلان الحركة البسيطة الواقعة في الاخذ والترك لا تجوز
السرعة لا تقطع المسافة الطويلة انقصا تاما منها واما الحركة السريعة
فلان الحركة السريعة الموافقة للحركة البسيطة في الاخذ والترك لا تقطع
الا فيه النصف تزايدا عليه والمراد من كون ذلك الامر ووهمها

لتقطع الى قطعتين كونه مساويا له كانه فانت له ومنطبق عليه قوله وهو ان
الابعاد التي لا المراد بالابعاد ههنا هو الامتدادات المطلقة ولا يلزم تشكل
في الجسم كالكرة والابعاد الممكنة الفرض في كل جسم غير متناه والمعتبر منها هو
الابعاد الثلثة التي يتقاطع على الزوايا من القوايم اعني مسمات بالطول و
العرض والعمق لان امكان فرضها خاصة للجسم تمتاز بها عن السطح فان
السطح وان امكن فيه فرض الابعاد والثلثة لكنها ظهرت لكن لا على زوايا
قوايم بل على حادة ومنفرجة قوله انقسام هذه الجهات الى
اعلم ان لنا جهات مطلقة ومطلق الجهات اما الجهات المطلقة
فهي منتهى الاشارات او منتهى الحركات المستقيمة على اختلاف القولين
والفوق والتحت اللذان هما حقيقيتان لا يتبدلان اصلا لان الفوق
منهما هو منتهى الاشارة التي تلي رأس الانسان بالطبع اي الطرف
الذي اذا قام الانسان وطبعه كان رأسه اليه والتحت هو منتهى الاشارة
التي تلي قدمه بالطبع اي الطرف الذي اذا قام الانسان وطبعه كان
قدمه اليه فالفوق والسفل بهذا المعنى لا يتصور فيهما تبدل اصلا وبهذا
يندفع ما ذكره الامام من انهما يتبدلان بالفرض فانا اذا وقف شخصان
على طرفي قطر واحد من الارض فان كان الجانب الذي رأسه اليه
يلي قدم الاخر فما هو فوق بالقياس الى احدهما تحت بالقياس الى
الاخر ووجه اندفاعه هو ان الفوق على ما ذكرنا ما يلي رأس الانسان
طبعا اي اذا قام الانسان وطبعه كان رأسه اليه والتحت ما يلي قدم
الانسان طبعا اي اذا قام الانسان وطبعه كان قدمه اليه ولا شك ان
الجانب الذي يلي رأس احدهما طبعا لا يلي قدم الاخر بالطبع والا
لكان قدم احدهما لو فرضنا فوق رأس الشخص الاخر فكانت بما

لنسبته

نسبته الطبيعية وليس كذلك قوله اما الاربع الباقية منها اعني الشمال
واليمين والقدام والخلف فتتبدل لان اليمين هو منتهى الاشارة
الذي اليه يمين الانسان والشمال هو منتهى الاشارة الذي اليه يسار
الانسان والقدام ما اليه وجهه والخلف ما اليه ظهره والتوجه الى المشرق
مثلا يكون المشرق قدامه والمغرب خلفه والجنوب يمينه والشمال شماله
ثم اذا توجه الى المغرب يتبدل الجميع وصار قدامه خلفه وبالعكس
ويمينه شماله وبالعكس واما مطلق الجهات فيتناول الاطراف النهاية
لكل جسم والجهات الست التي هي اقسام مطلق الجهات فيتبدل
اما الفوق والتحت فلانهما عبارتان في الانسان مثلا عن طرفي
امتداد الطول حال كونه على الوضع الطبيعي والفوق طرف امتداد
الطول الذي هو يلي رأسه حال كونه على الوضع الطبيعي والتحت
طرف امتداد الطول الذي يلي قدميه حال كونه على الطبيعي
فاذا انعكس يكون طرف امتداد الطول الذي يلي رأسه تحتا
وطرف امتداد الطول الذي يلي قدمه فوقا لان الفوق والتحت
بهذا المعنى عبارة عن طرف امتداد الطول للانسان باعتبار
امر غير لازم وهو كون الانسان على الوضع الطبيعي فاذا تغير ذلك
الامر تغير الفوقية والتحتية اما الاربع الباقية منها فلان اليمين في الانسان
مثلا طرف امتداد العرض الذي هو اقوى جانبيه والشمال طرف
امتداد العرض الذي يلي اضعف جانبيه والقدام طرف امتداد
العمق الذي يلي البطن والخلف طرف امتداد العمق الذي يلي ظهره
ولو فرضنا ان الوجه والبطن خلق في الموضع الذي هو الان الظهر و
خلف الراس تبدلت هذه الاربع الان بها اقرن حيز واقع اذا

68

اذا عرفت هذا فنقول بين الشايع اولا مطلق الجهات ذكر ان
الشيخين من هذه الجهات اعني الفوق والتحت فنقضا لا يقصد لان و
هي عدم تبدل الفوق والتحت اللذين هما من الجهات المطلوبة هنا
غلط في الكلام فتامل قوله فان كلا منهما عند التحقيق جهة فوق اوجب
ذلك لان جهة الفوق محدد الفلك الذي اليه ينتهي الاشارة من جانب
ويحيط بجميع الاجسام وجهة التحت من المركز الذي اليه ينتهي الاشارة
من جهة اخرى وليس اليمين والشمال الا احد هذين اذ لا تخرج عنها باعتبار
كونه منتهيا لا قبل الجانبين او منتهيا وكذلك القدام والخلف وليس
الا هذين باعتبار كونه قصده اليه او وجه اليه قوله اذ الاشارة
الى المعدوم اي لا تتجاوز الاشارة الحسية امتدادا موهوما فلا يلزم
ان يكون منتهاها موجودا الا انا نقول [illegible] وان كانت امرا وهميا
لكن المعقول يحكم بالضرورة ان منتهاه لا بد وان يكون موجودا في الخارج
ولكن يرد عليه ما ذكر في المكان من انا لا نسلم ان الاشارة الى المعدوم
مستحيلة فان الخطوط والسطوح متصلة عندهم في انفسها لا انه منفصل فيها
انما يقع هو ان الاشارة الى النقطة الموهومة في وسط الخط الى الخط الموهوم
ووسط السطح قوله فان المتحرك الى هذا الطرف لان المتحرك الى جهة انما
يتحرك للوصول اليها والقرب منها لا للحصول فيها والا اول الانتقال
فان المتحرك انما يتحرك الى شيء ليحصل فيه كما اذا تحرك الى الجنة
وكذا التوجه كالمتحرك بالحركة المستقيمة اشارة زيادة قوله بالحركة
المستقيمة الى دفع ما يقال لا نم ان توجه المتحرك الى المعدوم مستحيل
فان الجسم متحرك الى الكيف من البياض الموجود والى السواد المعدوم فنقول
فجاز ان يكون المعدوم مقصدا او منتهيا للمتحرك وتوجيه الدفع الى [illegible]

المتحرك [illegible]

ان الكلام

ان الكلام في الحركة المستقيمة التي هي الحركة الاينية وما ذكره من قبيل الحركة في الكيف
فلا يرد والتشخيص والنزول ان المتحرك في الكيف يتحرك لا للحصول فيه او القرب منه
بل للتحصيل بهذه الحركة فلا بد ان يكون موجودا حال الحركة فلا يلزم تحصيل الحاصل
بخلاف المتحرك في الاين فانه انما يتحرك الى شيء يحصل فيه او عنده والضرورة قاضية
بامتناع الحركة الى المعدوم ليحصل فيه او عنده دونه قوله فان المتحرك بالحركة
المستقيمة في الهواء مثلا يقصد المكان الذي يحصل فيه عند الانتهاء حركته مع انه
ليس بموجود حال الحركة عند من يقول ان المكان هو السطح الباطن لانه
انما يحصل بانفصال عند انتهاء الحركة لا يقال المدعى ان مقصود الحركة
يجب ان يكون موجودا في الجملة لانا نقول هذا الحكم مشترك بين الحركة في الكيف
والحركة في الاين فيضيع التقييد بقوله الحركة المستقيمة قوله فهي حركة
في هذه الحالة اما اليه او عنه لا يقال [illegible] ان لا يكون تلك الحركة مسافة
المقصد لا عنه ولا اليه لانا نقول هذا انما [illegible] هذه الجهة لانها اما عنه او اليه
الحركة فلو فرض الحركة في الجهة كانت الجهة مسافة لا جهة قوله
الا ان يكون في ملاصقته ان يكون الجهة من اجزاء المنقسم بقوة
المنقسم بقسمة [illegible] ان جزء الجسم لامتناع الجزء الذي لا يتجزى ومما ذكره
تبين فيما سبق امتناع كون الجهة [illegible] بعدم حصول الجهة الا في امتداد
ما فهذا الحركة او جوابه كون الجسم قابلا للانقسام في جميع الامتدادات
وان اراد ان يكون فيه وضع الجهة في ملاصقته ان يكون الجهة [illegible]
في داخل [illegible] بخلاف [illegible] عدم انقسام [illegible] بالقطع
فانه يمكن ان يفرض في الاول [illegible] سطح ونقطة هي [illegible] بالقطع و
الاول ان يراد والمعنى الثاني [illegible] المتوهمة
في داخل [illegible] امور وهمية غير موجودة في الخارج فلا يكون النهاية

المفروضة جهة السفل قوله ان المراد بكون تعين وضع الجهة في الخلاء او في الملاء انما
يكون الخلاء او الملاء متعينا بوضعها فلا يرد ان جهة السفل اعني النقطة المركزية
تتعين وضعها في داخل تحت الملاء المحتف به الذي هو الارض اذ لا شك ان
الارض لا دخل له في تعين جهة السفل وانما التعين لما هو الجسم المحيط الذي هو
غاية البعد عنه وغاية البعد عنه لا تتحدد بالجسم اما البعد الداخل فيه فلانه تنحى عن
قرب واما البعد الخارج عنه فلان كل بعد يفرض انه ابعد لم يكن ابعد اذ يمكن ان
يفرض ما هو ابعد من ذلك الابعد قوله يتساوى بعدها عن سطوحه وخطوطه
لم يرد انه يتساوى بعدها عن السطوح والخطوط ان بعدها عن السطوح كبعدها
عن الخطوط والزوايا ضرورة ان بعدها عن الخطوط والزاوية اكثر من
بعدها عن السطح وكذا بعدها عن الزاوية اكثر من بعدها عن الخطوط في جميع المضلعات
بل اراد ان بعده عن احد السطوح كبعدها عن السطوح الباقية وبعدها عن احد
الخطوط كبعدها عن باقيها وبعدها عن احدى الزوايا كبعدها عن باقيها
لا النقطة الوسطى لا يكون غاية البعد بالنسبة الى السطح لا يجاب بالمنع
غاية البعد عن المحدد لا عن السطوح كما في جهة القرب والمحدد لا اجزاء
له بالفعل لانا نقول الكلام يتكلل الفرض متناهية في الغاية على وجه
يمكن ان يتوهم ما هو ابلغ منه قوله ان يكون احدهما غاية البعد عن
الآخر قوله والاولى ان يقال انما كان اولى لشموله البعد الذاتي فلو
والتابع سواء كان امتدادا او اصلا منهما اولا بخلاف ما سبق فانه
مختص بالتابع الذي هو امتداد واصل بينهما قوله وغاية البعد الذاتي
في احدهما هذا يدل على ان بعدا واحدا لا يكون غاية البعد بالنسبة الى كل
من الجسمين فلو اعتبر في جهة السفل كونها غاية البعد بالنسبة الى كل منهما يكون
جهة الفوق غاية القرب منه بالنسبة الى كل منهما فلا تتحدد بهما جهة القرب

ايضا

ايضا لان غاية القرب من احدهما ليست غاية القرب من الآخر فلا وجه
لقوله فيما سبق لا تتحدد بهما الا جهة القرب تامل قوله وايضا يلزم ان لا
يكون الفوق جهة واحدة ان اراد انه يلزم ان يكون جهة واحدة متحققة
فالملازمة مسلمة وبطلان اللازم ممنوع وكونها مقصد الجنس الاجسام بالحركة
المستقيمة لا ينافي تعدده بالشخص وان اراد انه يلزم ان لا يكون جهة واحدة
نوعية فالملازمة ممنوعة او لا يلزم من تمام كل منهما بجسمين مختلفين اختلافهما
بالنوع او الاختلاف النوعي الكلي لا يستلزم الاختلاف النوعي للحال
لافتقال قوله ليس غير الامتداد اي قد يجاب بجواز ان يكون
الامتداد والمشتق منحصرة في الامتداد الواصل بينهما ولا يتحقق الامتداد الواصل
بينهما واما الامتداد الموهومة فهو لا شيء محض يمنع وجود الاشارة اليه ولا يقصد
هناك بعد حقيقي بل انما يتصور فيه بعد موهوم فلا يكون جهة حقيقية
والكلام فيها قوله الجسم اما بسيط او مركب الجسم البسيط يرسم تارة
بانه الجسم الذي يكون جزؤه المقداري مساويا للكل في الاسم والحد وعلى
هذا لا يكون اللحم والعظم وما يشبههما بسيطا بحسب الحقيقة لتركبها من العناصر
الاربعة التي هي اجزاء المقدارية لها بل بحسب الحس فلا يكون الفلك بسيطا
لا حقيقة ولا حسا لان الجزء المحدود منه ليس بفلك وترسم اخرى بانه
الجسم الذي لا يتركب من اجسام مختلفة الطبائع وعلى هذا لا يكون اللحم
ونظائره بسيطا بحسب الحقيقة بل بحسب الحس فقط لكنه يمنع كون
بساطة الفلك بحسب الحقيقة فهذا الاعتبار اعم من الاول وهو المراد ههنا
قوله اما الصغرى فلان الفلك محدد الجهات الخ وهذا الدليل انما يدل
على بساطة الفلك الاعظم هو محدد الجهات لا على بساطة الفلك مطلقا فلا يتم
التقريب قوله وكل ما يكون كذلك فالطبيعة تتحدد قبله اي ان اراد

٧٠

التقييد الذاتية بالنسبة الى ذات الطالب وان اراد التقييد بالنسبة الى الطلب
من حيث هو طالب فمسلم لكنه لا يستلزم المطلوب فانه يجوز ان يكون المحدد
قابلا للحركة المستقيمة ويكون ذاته من حيث هو مع قطع النظر عن حيث انه
طالب جهة وتاركا اخرى وليس هذا الا محالا او ما له تقدم المحدد بالحركة
على طلب الجهة وقيل الاولى ان يقال وكل ما يكون كذلك فالطبيعة
محددة له لانه فما حمل قوله واما الكبرى وهي ما لا يقبل الحركة المستقيمة
فهو بسيط الى وقد يقال ما ذكره من البيان انما يدل على كذب قولنا
بعض ما لا يقبل الحركة المستقيمة الذي هو الفلك مركب وهذا النقيض يقتضي
الكبرى وهو قولنا بعض ما لا يقبل الحركة المستقيمة مطلق مركب وكذب
الاخص لا يستلزم كذب الاعم فلا يلزم صدق الكبرى الكلية ويمكن
ان يدفع بان الكبرى ليس قولنا كل ما لا يقبل الحركة المستقيمة فهو بسيط سواء
كان فلكا او غيره بل قولنا كل فلك لا يقبل الحركة المستقيمة فهو بسيط وما ذكره
من البيان يدل على كذب نقيضه قوله لكن شكل نصف السطح
واقف المفصول يتحدد به جهة الفوق الا منهم من ان المحدد لو لم يكن
له سطح واحد كري لا يتحدد به جهة الفوق وهو ظاهر ما قرره سابقا من ان
يكون المحدد لو لم يكن كريا لم يتحدد به الا جهة الفوق واما التحت الذي هو
غاية البعد عن المحدد ولا يتحدد به لا يمكن عوده بطبعه الى الشكل الطبيعي
لعدد زوال القاسر والعود الا بالحركة المستقيمة فيه بحث لانه و
ان جاز فرض زوال القاسر لكن لم لا يجوز ان يمتنع زواله بسبب من الامر
ولا يمكن عوده بطبعه الى الشكل الطبيعي لامتناع زواله فلا يلزم كون الفلك
قابلا للحركة المستقيمة وان سلمنا جواز زوال القاسر لكن لا يجوز ان
يكون في طبعه ما يمنع زوال الشكل القسري او لا يرى ان الارض يقتضي

بطبعها

بطبعها ان يكون كرية لكن قد اخرجها الامور القسرية عن شكلها الطبيعي وحينئذ
بعد ان تلك الامور القسرية لا يمكن ان يعود بطبعه الى شكله الطبيعي لان طبيعة
يقتضي الكيفيات الحافظة للشكل القسري عن العود الى الشكل الطبيعي فان قلت كون
الكيفيات المستندة الى طبيعة الارض مانعة عن الشكل الطبيعي يقتضي كون
الطبيعة الواحدة مقتضية لشيء وما يمنع من حصول ذلك الشيء وهو باطل قلت
الطبيعة اقتضت شكل بخصوصها واقتضت كيفية حافظة لكل شكل مطلقا
وهي لا تقتضي لا في الاول بل لو كرهه لو حصلت وطبعها لكن بما زال
القاسر الشكل ولم يزل الكيفية حافظة للشكل القسري ومانعة بالعرض
عن العود الى الشكل الطبيعي ولا استحالة في ذلك قوله بان قبول
الاجزاء الحركة المستقيمة لا يستلزم قبول الشكل لها او يجوز ان يمتنع للشكل
صورة نوعية مانعة عن قبول الحركة المستقيمة قوله لزم كون الفلك
ذا اجزاء مختلفة الطباع وقد ابتنى اه انه سبق ان الدليل كما ترى مبني على
بساطة الفلك وما ذكر من الدليل على بساطة الفلك انما يدل على بساطة
المحدد فقط فتخصيص الدليل بمدعاهم لان مدعاهم كون جميع الافلاك لا تقبل الحركة فائدة
المستقيمة وهو غير لازم من الدليل قوله ويزد الماء وتبدلها امال
يكون بالحركة المستقيمة والمستديرة فيبطل علينا لا يجوز ان يمتنع الحركة
عليه ويكون زوال الاوضاع التي حصلت لاجزائه وتبدلها بحركة في وقت
قوله يقتضي الطبيعة لو سكن الحركة لولم يقف عائق هذا البعيد الا
قائل بحجة بل هو لان اقتضاء الطبيعة لو سكن الميل لازم لا يتصور فيه
مفارقة اصلا فكأنه اراد انه يقتضي الطبيعة لو سكنها الحركة اقتضاء
يستلزم وجود الحركة لولم يقف عائق عن وجودها قوله فلا يلزم
ان يمتنع في زمان معين لامتناع وقوع الحركة في الان لان المسافة

اعني وقفت تلك الحركة فيها منقسم وقطع بعضها لابد ان يكون قبل قطع كلها ضرورة
وانتهى الى هذه المقدمة انه لو جاز ان يقع حركة عديم الميل في تلك المسافة
في الآن ووقع حركة ذي الميل الاول فيها في الزمان لم يكن لهذا الزمان
نسبة الى ذلك الآن لعدم النسبة كما لا نسبة بين الخط والنقطة فلم يكن [illegible]
نتوقفه على ثبوت نسبة لما وقع فيه حركة عديم الميل وبين ما وقع فيه حركة
ذي الميل الاول ليتم حصول الميل الثاني بالتناسب الى الميل الاول على تلك النسبة
قوله وكل مقدارين من نوع واحد لابد ان يكون بينهما نسبة مقدارية اذا
قال من نوع واحد لان المقدارين اذا لم يكونا من نوع لا يلزم ان يكون
بينهما نسبة مقدارية [illegible] بخلاف الخطين والزمانين [illegible]
قوله لم يوجد بينهما مناسبة مقدارية النسبة قوله اذ لو انتقص شيء
من الميل حصل موثر في السرعة ازديادا او انتقاصا على انه لو ازداد دون
الميل انتقص شيء من السرعة وبالعكس وهو غير منكر والحق ان ازدياد سرعة
حركة الجسم بقدر انتقاص الميل المعاوق وانتقاصها بقدر ازدياد الميل
المعاوق وهو غير لازم فلا يتم التقريب قوله فيجب ان يكون نسبة ميله
الى ذي الميل الاول كنسبة زمان حركة عديم الميل الى زمان حركة ذي
الميل الاول قد عرفت انه لا يجوز ان [illegible] وجود ذي ميل يكون نسبة
ميله الى ميل ذي الميل الاول كنسبة زمان حركة عديم الميل الى زمان
حركة ذي الميل الاول وقال بانه على تقدير جواز عدم استعمال الجسم
على المبدا الميل يكون الميل محتملا للضعف الى غير النهاية ويكون غاية
الضعف هو عدم استعمال الجسم على مبدا الميل فيلزم جواز وجود الميلين
بالنسبة المذكورة قوله وذلك ظاهر لان قوله كما انتقص شيء من الميل
اي قد يجاب الشرطية التي هي لو انتقص شيء من الميل فلم يزد في السرعة

في الواقع لم يكن لذلك القدر المنقص تاثير في المعاوقة وهذه بديهة لا يتطرق
اليها شك اصلا وكذا الشرطية الاخرى اعني قولنا فلو انتقص
الميل بهذا القدر لم يزد في السرعة في الواقع لان المنتقص في المرة الثانية
سبيل الاول في الحقيقة والقوة فاذا لم يكن يوثر فهو لا يوثر الثاني ايضا بالضرورة
فهذا الاستثناء واقع غير موقعه واقول الشرطية الاولى بديهة ممنوعة اذ لابد
انه لم يجوز لا يكون للمقدار المنتقص من الميل اول مرة تاثير في المعاوقة ولكن انما
لاحتمال ان يكون تاثير انتقاص القدر المذكور من الميل مشروطا
بانتقاص القدر المذكور سابقا فلا يلزم من عدم تاثير انتقاص القدر
المذكور اول مرة عدم تاثير في المرة الثانية والثالثة وهم ان اريد انه
لا يكون لذلك القدر تاثير اصلا فان عدم تاثير انتقاص المذكور في المرة
الاولى لانتفاء الشرطية لا يستلزم عدم تاثيره عند وجود شرطه اعني قولنا
في المرة الثانية وبعدها قوله فيقدر انتقاص الميل في ذي الميل الثاني
وازدياده في ذي الميل الاول الى هو التقريب غير موصوف لان اللازم مما
ذكر سابقا لا ازدياد الميل وانتقاصه موثر في ازدياد السرعة وانتقاصها
واما انه يكون ازدياد السرعة بقدر انتقاص الميل وانتقاصها بقدر ازدياده
فلم يلزم قوله ونسبة زمان عديم الميل الى زمان ذي الميل الاول
كنسبة ميل ذي الميل الاول الى سرعة عديم الميل هذه المقدمة كبرى لنتيجة
التناسب الاول حذفت قوله لدلالة عليها [illegible] قولنا نسبة سرعة ذي
الميل الاول الى سرعة الثاني كنسبة عديم الميل الى زمان ذي الميل الاول
قوله لانه اذا حذفت الى بيان الكبرى وقولنا فنسبة سرعة ذي الميل
الاول الى سرعة ذي الميل الثاني كنسبة سرعة ذي الميل الاول الى سرعة عديم
الميل نتيجة للتناسب الثاني المطوي صغراه قوله توهم ذلك لاعتباره

في الاعداد فان الثمانية نسبتها الى الاربعة وثلث واثنى عشر مثلا
بخلاف الاربعة وربع اثنى عشر فان نسبة الثمانية الى الاربعة نسبة
الى الآخر لكنها متفاوتان قوله لانا لا نم ان الحركة لا ينقضي جزءا
من الزمان لا بد له من دليل والمستدل عليه بطل الفضلا بانه لو
انتقض الحركة بنصفها قدرا معينا من الزمان لما جاز وقوع الحركة
نصف ذلك الزمان مع انها واقعة لان نصف تلك الحركة
واقع في نصف ذلك الزمان ولا شك ان نصف الحركة ووقع
الملزوم لا يوجب دفع اللازم لان الملزوم قد يكون اخص من اللازم
ودفع الاخص لا يوجب دفع الاعم قوله ولئن سلمنا ان
دفع السند مطلق ان اراد بقوله مطلقا الكلية اي في بعض الصور
لكن ان يكل قوله سابقا ودفع السند لا يوجب اندفاع المنع
السلب الكلي فلا يكون موجها لان دفع السند المساوي يوجب اندفاع
المنع وان اريد كليا اي في جميع الصور سواء كان مساويا او اخص
فهو لكن لانم ان دفع هذا السند توجيه يكون خارجا عن قانون
المناظرة لانه اذا سلم ان دفع السند يوجب اندفاع المنع في جميع
الصور فقد سلم ان دفع السند توجيه ومنه بعيد تسليم خارج عن قانون
البحث قوله وهذا التحقيق انما يرد على تقرير الثاني الذي لا يطابق
المتن لان تقرير الثاني قد جعل فيه اللازم تساوي زمان عدم ذي
الميل الثاني فقد وعليه انه انما يلزم ذلك لو لم ينقص الحركة بنصفها قدرا
من الزمان كما عرفت واما تقرير الاول المطابق لمتن الكتاب
فقد جعل فيه اللازم تساوي مسافتي عدم الميل وذي الميل الثاني
فلا يرد عليه الاعتراض عليه وفيه بحث لان هذا الاعتراض يرد

الاعتراض ثم بدل

عليه

عليه ايضا اذ يمكن تغيير بان يقال لانم ان النسبة سرعة ذي الميل الاول
سرعة ذي الميل كنسبة الميل الثاني الى الاول لان الناسر ينتقض مقدارا
معينا من السرعة على حسب قوته ابتع الحركة الجسم المقصور على ذلك
المقدار من السرعة عند عدم العايق كما في عدم الميل وينقص السرعة
عند وجود العايق بحسب فيكون سرعة ذي الميل الاول انقص من سرعة
عدم الميل لوجود العايق الداخل فلنعرض ان سرعة ذي الميل الاول
نصف سرعة عدم الميل فلو فرضنا جسما ثالثا يكون نسبة ميله المقدار
الى ميل ذي الميل الاول كنسبة زمان عدم الميل الى زمان ذي
الميل الاول يكون ميل ذي الميل الثاني نصف ميل ذي الميل الاول
لان نسبة الزمانين في هذا المثال بالنصفية كنسبة السرعتين وكما كان
الميل الاول انقص من السرعة التي تقتضيها طبيعة الناسر لم يكن النقص
الميل الثاني هنا وربما يكون سرعة ذي الميل الثاني انقص من سرعة
عدم الميل مقدار الربع فلا يلزم تساوي المسافتين قوله فكتبنا
فيه لفظا انما الخبط في السؤال فكما ذكره من ان انما يلزم من فرض
حركة عدم الميل فيكون حركة عدم الميل بجهة فلا والخبط في
الجواب فلانه لا ينقطع مادة المنع بالكلية اذ لقائل ان يعود
ويقول العايق الداخل فلا يجب ان يكون هو الميل فلم
لا يجوز ان يكون شيئا آخر غير الميل من قبيل الطبيعة والحق ان السؤال
قوي والجواب ليس بحسب لان الى اللازم اعني كون الحركة
مع العايق كهي لا معه انما يلزم لو لم يكن هناك عايق اصلا لا داخل
ولا خارجي ولم لا يجوز ان يكون انتفاء العايق الخارجي لا يكفي
وان لم يعلم وجه لزومه ويكون منشأ الاستحالة هو فرض عدم العايق

الخارجي فيكون هو محالا لان حركة عديم الميل ويكون الاشق المعاقب
الداخل والخارجي معا ويكون احدهما على الشعبتين كلازما ويكون
منشا ذلك الاستحالة فرض اشقاقهما فيكون اشقاقهما معا لا اشقاق احدهما
فقط الذي هو الميل وطبيعة الفلك بالميل المستدير تقتضي الانصراف
عن ذلك الوضع فلو كان في طبيعته ميل مستقيم تقتضي توجهه الى ذلك
الوضع لزم ان يكون الطبيعة الواحدة مقتضية لامرين متنافيين فيه
قوله لان الوضع المنصرف بالميل المستدير لا يقتضيه الميل
المستقيم على تقرير وجوده في طبع الفلك لان المطلوب بالميل المستقيم هو
الجهة فيشكل الاول وان لم يكن مطلوبا مستقيما فاذا الخ انما يلزم من ذلك
كون المطلوب بالميل المستقيم المتوجه الى وضع المنصرف عنه والامر
ليس كذلك فلا يلزم المدعى وتحرير كلام القوم في هذا المقام هو ان
الميل المستقيم يقتضي التوجه الى جهة والميل المستدير يقتضي صرفه عن تلك الجهة
وهما امران متنافيان فيلزم كون الطبيعة الواحدة المقتضية لامرين
متنافيين وانما عدل عن تقرير القوم لما ذكره في اخر هذا الدرس
قوله من ان المطلوب بالميل المستقيم الذي يقتضيه طبيعة الفلك لا يكون
موضعا الا ان طلب الوضع مشروط بالخروج عن الموضع المقتضي بوجوده لكن
الفلك لكونه محدد الجهات لا الوضع رضي ان يكون هو الوضع
هنا خلاصه ولا يخفى عليك انه كما ان المطلوب بالميل المستقيم الذي في طبع
الفلك لا يجوز ان يكون الوضع كذلك لا يجوز ان يكون الموضع والا لم يكن
الميل المستقيم مطلوبا فالاستدلال على بطلان الميل المستقيم الذي في طبع
الفلك هو الوضع غير مستقيم وما ذكره من ان المطلوب بالميل المستقيم الذي في طبع
طبع الفلك لا يكون الوضع دليل مستقل على امتناع المستقيم في الفلك اشار

اليه

اليه الشيخ في الاشارات رد على تقرير القوم وان لم يقع ان اجتماع
المتلازمين لا يقتضي توجههما بالنسبة الى شيء واحد كما اذا كان الاستقامة
فيما يتجه طبعه وعلى الاستدارة على خلافه ولا يمكنهم الا الاكتفاء في الاستدلال
على امتناع اقتضاء الطبيعة الواحدة للميلين بكونهما اقتضاء البسيط
امرين مختلفين من غير تعرض للتعرف والتوجه لئلا يلزمهم هذا الايراد
لان الثابت عندهم هو ان الطبيعة الواحدة من حيث الواحدة لا تقتضي
امرين مختلفين واما اقتضاء المتنافيين بحسب شرطين متغايرين فجائز
قوله بشرط الخروج عن الحيز الطبيعي والحصول فيه كما يجاب في عويصهم
انها لا تقتضي توجهها في حالة واحدة فلا يرد وعليها ذكره لان اقتضاء
الطبيعة العنصرية الامرين المتنافيين في حالتين لا انا نقول ان ما في
طبعها ميل مستدير لا يقتضي ميلا مستقيما كما صرح بها عبارتهم قوله الكون
هو حصول الصورة في المادة بعد ان لم يكن حاصلة فيها الكون والفساد
حدوث صورة وزوال صورة اخرى عند تبدل الصورة النوعية
على الهيولى الواحدة واشتهارها في العنصريات واما تبدل الصورة
النوعية الجسمية المتلاحقة بالعدديات على الهيولى الواحدة بالفصل
والوصل فلا يسمى كونا وفسادا والشارح تعدد الاراده فيطرد
انه لابد تقييد الصورة في عبارة الشارح بالنوعية وكانه انما عدل
التقييد عنا هذه قوله اما المدعى الاول فلان محدد الجهات
ان اراد ان كل فلك من الافلاك غير محدد الجهات ثم ان
محدد الجهات هو المحيط بالكل ولا دخل للتحاط في التحديد كما سلف
في الفصل الاول وان اراد ان فلكا ما من الافلاك محدد ثم ذلك
بكون النتيجة جزئية كالصغرى وهي ان بعض الفلك لا يقبل الكون

والفساد والظاهر الكلية فلا يتم التقريب فلكل واحد من صورتيه الكائنة
الفاسدة جزء طبيعي اي لكل واحد من الصورتين اذا اخلعت في مادة
وصارت جسما مخصوصا جزء طبيعي فتدبر قوله ويمكن ان يستدل
على هذا بان الطبيعة الواحدة اذا اقتضت جزءا فانما يقتضيه بجميع ما
يلزمه من اللواحق والمقصود في النسخ تذكير الضمير في قوله بجميع ما يلزمه
والظاهر انه ارجاعه الى الحيز فيكون المعنى ان الطبيعة اذا اقتضت حيزا
اقتضت جميع لوازم ذلك الحيز ضرورة ان المقتضي للشيء مقتضي
لذلك الشيء فاذا الطبيعة الاخرى ذلك الحيز بعينه فان شاركها في
اقتضاء تلك اللوازم كانت جميع لوازم الاول لوازم الثانية فلا
مخالفة بينهما بحسب الحقيقة اذ لو كانت منحا لتباين بالحقيقة يكون
للاول لازم ليس للثانية واقل كونه مخالفة للثانية في الحقيقة
وان لم يشاركها في اقتضاء تلك اللوازم فالثانية غير مقتضية لذلك
الحيز بعينه وقد يحمل الضمير راجعا الى الطبيعة باعتبار المذكور فيكون
حاصل المعنى ان الطبيعة اذا اقتضت حيزا اقتضت بجميع لوازم الطبيعة
دخل في الاقتضاء وفيه بحث لظهور انه لا يلزم من كون الطبيعة
مقتضية لشيء مدخلية جميع لوازم تلك الطبيعة في ذلك الاقتضاء قوله
لان الميل المقتضي للحركة الاول الموصل للجسم المتحرك بها الى الطرف
موجود حال الوصول اعترض عليه بانه لم لا يجوز ان يكون الميل عليه
قرينة للحركة معده للوصول فلا يجب وجوده حال الوصول اذ لو لم
يوجد الميل الموصل حال الوصول لزم وجود الوصول بدون الميل
الموصل وان اراد به انه لزم الموصول بدون الميل الموصل
المطلق اي حال الوصول وقبله اذ لا يلزم من عدم وجوده حال الوصول

بعدم وجوده عدم وجوده قبله وحينئذ ان اراد انه وجد الوصول بدون
الميل الموصل حال الوصول لكن لا نم استحالته لجواز ان يكون عاما بعده
الوصول خلافه حصوله عند الوصول قوله مع طرف من ذلك
الزمان منقضٍ منه لا يكون للجسم المتحرك واصلا الى الحد اما لحصول ان
الوصول لو كان زمانيا لكان له زمان منقسم لا محالة لان كل زمان
منقسم فلا اقل من ان يكون له ان جزءان فنقول اما ان يحصل
الوصول في الجزء الاول من الزمان او لا فعلى الاول يلزم ان
لا يكون للجزء الثاني من زمان الوصول لان الموصل قد حصل في
الجزء الاول وعلى الثاني يلزم ان لا يكون الجزء الاول من زمان
الوصول لان الموصل لم يحصل فيه ويرد عليه انه ان اراد بالوصول
التام اخترنا ان الوصول غير حاصل في الجزء الاول فنقول لم لا
يكون الجزء الاول من زمان الوصول ح وانما يلزم ذلك لو لم
يكن بعض الوصول حاصلا فيه وان اراد انه فض او الاعم اخترنا
ان الوصول حاصل في الجزء الاول فنقول لم لا يكون الجزء الثاني
من زمان الوصول ح وانما يلزم ذلك لو كان الوصول في الجزء الاول
الوصول بتمامه فالاول في الاستدلال على آنية الوصول ان يقال
حد المسافة يجب ان لا يكون منقسما في جهة او ما حد المسافة والا
لما كان حدا منقسما اذ لو لم يكن منقسما كان الوصول اليه آنيا اذ
لو كان زمانيا لكان الحد منقسما في امتداد المسافة لتعلق الوصول
بشيء فشيء قوله ويمكن هذا البيان تقييد كون زوال
الوصول انيا بان يقال لو كان زمان الوصول زمانيا لكان
حال زوال الوصول زمانا منقسما فمن طرف من ذلك الزمان لا يكون

الجسم المتحرك زايل الوصول والآن يكن ما بعده من الزمان زمان زوال
الوصول وقد فرضناه هف ويرد عليه الايراد المذكور ايضا فتأمل
قوله والآن نهاية الاثنين المستلزم لتركيب الزمان من
الآنات الغير المتجزية قيل في بيان استلزام تتالي الآنين لتركيب
الزمان من الآنات الغير المتجزية ان الآن بالنسبة الى الزمان
كالنقطة بالنسبة الى الخط كما ان النقطة حد مشترك بين جزئي الخط وذاته
لا حد لها ونهاية لاحرى كذلك الآن حد مشترك بين الماضي من الزمان
والمستقبل منه نهاية الماضي وبداية المستقبل والحدود والنهايات
المقادير عارضة لتلك المقادير لا اجزاء منها كما حرر في موضعه [illegible]
ان يكون الآن عارضا للزمان فمحله من الزمان لا يجوز ان يكون
منقسما والا لزم انقسام الآن ضرورة انقسام الحال بانقسام المحل
فثبت ان في الزمان جزء غير منقسم هو محل الآن فلو تتالى الآنان
لزم ان يكون لكل منهما محل غير منقسم فيتركب الزمان من الاجزاء
الغير المتجزية ولما كان تلك الاجزاء غير منقسمة كالآن سماها الشارح
بالآنات اقول فيه بحث لانا لا نسلم ان محل الآن من الزمان
لا يجوز ان يكون منقسما قوله والا لزم انقسام الآن ضرورة
انقسام الحال انقسام المحل قلنا ان الحال قد يكون ساريا في اجزاء
المحل بانقسامه وقد يكون حالا في المجموع من حيث هو مجموع من غير
ان يكون ساريا في اجزاء المحل وحلول الآن في الزمان والنقطة
في الخط من قبيل الثاني فلا يلزم وجود الجزء الغير المنقسم وتحقيقه
ان العرض الحال في الامر المنقسم قد يحل فيه من حيث ذاته المنقسم
فينقسم بانقسام المحل وقد يحل فيه لا من حيث ذاته المنقسم بل

من حيثية اخرى لا يكون ذاته منقسم باعتبار تلك الحيثية فلا ينقسم ذلك
العرض بانقسام محله ولا يكون ساريا فيه كالنقطة الحالة في الخط من
حيث انه منته او منقطع فان الخط من حيث انتهائه وانقطاعه
ليس بمنقسم انقسام النقطة الحالة فيه من هذه الحيثية كذلك ولو لزم كون
محل الآن جزءا من الزمان غير منقسم لزم وجود الجزء الغير المنقسم
في الحركة والمسافة لانها مطابقة فوجود جزء غير منقسم في احد
منها يستلزم وجوده في الباقيين فيلزم الجزء الذي لا يتجزى في ان يكون
المسافة جوهرا وقد ثبت بطلانه والحق في بيان استلزام تتالي
الآنين تركب الزمان من الآنات ان يقال لو تتالى
الآنان ويحصل منهما امر ممتد في الطول غير مجتمع الاجزاء في الوجود
ولو لم يكن له امتداد طول وعدم اجتماع الاجزاء فكان الآنات
منطبقتين غير متتاليتين وهو خلاف المفروض فثبت ذلك يستلزم
اجتماع المتلبسين المتتاليين لاجتماع آنيهما وليس وهذا الامر الممتد ظرفا
لامتناع كون الظرف ممتدا فتعين ان يكون زمانا فيلزم تألف
الزمان من الاجزاء التي لا تتجزى لا يقال لم لا يجوز ان يكون احد
الآنين المتتاليين طرفا للزمان الماضي والآخر للمستقبل فلا يلزم
انقسام الظرف لانا نقول اذا كان الآنان المتتاليان احدهما
طرف الماضي والآخر للمستقبل فاما ان يكون مجموع الآنين المتتاليين
الذي هو امر ممتد زمانا فيلزم التأليف المذكور او لا فيلزم تخلل
فاصل ممتد بين الزمانين فينقطع الزمان وقد ثبت استحالته قوله
فتألف اي ذلك الواحد منها لا يتجزى اي لو كان الزمان مركبا من اجزاء
غير منقسمة كان الحركة الواقعة فيه ايضا مركبة من اجزاء غير منقسمة لانه

٧٦

كما ان الحركة واقعة في الزمان كذلك اجزاء الحركة واقعة في اجزاء الزمان
فجزء الحركة الواقعة في الجزء الغير المنقسم من الزمان لو كان منقسما فلا
اقل من ان يكون له جزءان ولا يتصور اجتماعهما لكونها غير قارة فيعتبر
امرا ممتدا غير مجتمع الاجزاء ولا يتصور وقوعه فيما لا امتداد له اصلا
ولذا الحركة لو كانت مركبة من الاجزاء الغير المنقسمة كانت اجزاء
المسافة ايضا غير منقسمة لان اجزاء الحركة واقعة في اجزاء المسافة كما
ان الحركة واقعة في المسافة فجزء المسافة الواقعة فيه الجزء الغير المنقسم
من الحركة لو كان منقسما فلا اقل من ان يكون له جزءان فالحركة الواقعة
في احد جزئيه مغايرة للحركة الواقعة في الجزء الاخر بالضرورة فيلزم انقسام
جزء الحركة الذي فرضت غير منقسمة هف فقس على ما ذكرنا سائر
الصور قوله فظهر ان الحركة اي قطع الزمان ليست منقسمة لان
الدليل المذكور ان تم فانما يدل على ان الحركة اي قطع الزمان ليست
حركة منقسمة لجسم واحد واما انها لا يجوز ان يكون حركة مستقيمة لاكثر
من جسم واحد بان يتحرك مثلا جسمان بالاستقامة احدهما من المشرق
الى المغرب وثانيهما من المغرب الى المشرق بحيث يكون اخذ كل
منهما حال ترك الاخر فلا ولانه يحمله لانا نقول حركة احد الجسم مغايرة
لحركة الجسم الاخر بالضرورة والزمان مقدار الحركة قائم بها فلو كان
الزمان القائم باحدهما مغايرا للقائم بالاخرى ضرورة ان الواحد الشخصي
لا يقوم بمحلين فينقطع كل منهما بانقطاع الحركة القائم هو بها فلا يكون واحدا
منهما مستمرا من الازل الى الابد وقد ثبت انه كذلك فتامل قوله
وانما جعل الحال بمعنى الوقت والاضافة في حال الوصول بمعنى اللام
اي عبارة المتن بحذاء كل واحد من المتنين اي الا الوصول وكونه

غير واصل

غير واصل اي لان حال الوصول لو انقسم فحين ما يكون واصلا في احد طرفيه
لم يكن واصلا والظاهر من هذه العبارة ان حال الوصول ما يقع فيه الوصول
من آن او زمان كما ذكره الشارح والاضافة بمعنى اللام والضمير في قوله
في احد طرفيه راجع الى حال الوصول وحاصله ان الاستدلال على آنية الميل
بآنية الوصول وعلى آنية الوصول بانه لو كان زمانيا لانقسم وذلك
الزمان فعندما يكون الجسم في احد طرفي الزمان لم يكن واصلا فلا يكون
ذلك الطرف من زمان الوصول وليس في كلامه تعرض الى انقسام
الوصول وانقسام الطرف الذي اليه الوصول والشارح وجه
كلام المصنف على منواله وذكر بعض الشارحين في توجيه عبارة المصنف ان
كل واحد من المتنين اي لان كل واحد من الوصول واللاوصول اي فانه
لو كان الوصول زمانيا لانقسم حال الوصول بانقسام ذلك الزمان
فينقسم الطرف بانقسام حال الوصول فعند وصول الجسم احد طرفيه
لم يكن واصلا ثم اعترض على نفسه بانه ان اردت ان يكون الجسم
عند وصوله الى احد طرفيه غير واصل انه لا يكون واصلا الى احد طرفيه
فيه وان اردت انه لا يكون واصلا الى الكل بتمامه فمسلم لكن لم
قلتم انه ليس كذلك واجاب عنه بانه متوجه لكنه غير خالج فان الكلام
فيما يكون الوصول الى الطرف آنيا او ليس هذا كلامه والظاهر منه ان
اضافة الحال الى الوصول بيانية على خلاف ما هو المفهوم من عبارة المتن
والمستدل عليه آنية الوصول بانه لو كان زمانيا لانقسم الوصول فينقسم
الطرف الذي اليه الوصول الى احد طرفي الطرف الذي اليه الوصول
لم يكن واصلا وجعل الضمير في قوله الى احد طرفيه راجعا الى الطرف
الذي اليه الوصول وزاد انقسام الوصول وانقسام الطرف وليس

في كلام العلم توقف ما لا نفسهما لم يظهر الشيخ على كلام الح ومع انه لا يتم
الاستدلال لا يفتقر الى ادعائه الاولية قوله واعلم ان الاستدلال
بانه لا وصول الا اعلم ان من تقدم على الشيخ من الحكماء استدلوا على ان
بين كل حركتين مختلفتين زمان سكون بان المتحرك الى المنتهى انما يصل اليه
في آن وآن الاخذ عنه بعد كونه واصلا اليه فلا محالة يصير مفارقا ومباينا في
آن آخر فلا يمكن اتحاد الآنين والا لكان الجسم المتحرك واصلا الى المنتهى و
مباينا له قوله متغايرتان بالذات واستشكال سالبهما ما كلي
زمان بينهما لاستلزامه التوالي بالاجزاء وذلك الزمان زمان سكون ولا
حركة هناك لا الى ذلك الحد ولا عنه وابطله الشيخ بان المفارقة والمباينة
هي حركة الرجوع فهناك آنان آن يقع فيه ابتداء الرجوع والمباينة آن
يصدق فيه على المتحرك انه مفارق مباين لذلك الحد الذي هو المنتهى فان
عنوان المباينة اذن فذلك الآن هو بعينه آن الوصول بان يكون حدا
مشتركا بين زماني الحركتين فان طرف زمان الحركة كذا زمان
يكون كذا ليس فيه حركة اصلا وان عنوانه انما يصدق على المتحرك فيه انه
راجع مباين فيه انه مغاير لآن الوصول وان بين الآنين زمانا لكنه ليس
زمانا السكون بل زمان الحركة وهو بعض حركة الرجوع فان كل آن يفرض
في زمان وقع فيه حركة الرجوع يكون فيه وبين آن ابتدائه والرجوع بعض
حركة الرجوع ثم انه اقام الحجة على الغلط بان الحركة الموصلة الى الحد انما
انما تصور عند الميل فيجب ان يكون موجودا حال الوصول والميل
الامور التي يوجد في آن وليس من الامور التي لا يوجد الا في زمان
كالحركة واما المباينة فلا يحدث الا بعد وجود ميل ثان كذا ايضا
في آن وبينهما زمانا ما ولا يكون الآن الذي يحدث فيه الميل الثاني هو

ان

ان الوصول لامتناع اجتماع الميلين مختلفين في جسم واحد كما عرفت وابين
الآنين زمان يكون المتحرك فيه عديم الميل يكون فيه ساكنا اذا عرفت
ذلك فالذي قررناه فمعقول الحصر ان اقتضى اثر الشيخ في اعتبار الميلين
لكنه جعل ان الميل الثاني هو ان زوال الوصول فجاء كلام الكاتب حسب
الوالشيخ حيث جعل الشيخ ان الميل الثاني مقدما على المباينة فورد عليه
الاشكال بانه اذا كان الميل الثاني هو ان المباينة فلا يلزم ان ما بين
الآنين من الزمان السكون بل زمان الحركة لان المباينة وزوال
الوصول لا يحصل الا بالحركة قوله ان يكون ما بين الميلين من
الزمان الحركة فيضيع اعتبار الميلين في الحجة قوله وههنا تاكيد
فان لان الميل شيء كما لا يوجد الا في الزمان فظاهره الاستدلال
لعدم انحصاره وجود الميل في الزمان على انحصار وجوده في الآن وسيجيء
لان عدم انحصاره وجود الشيء في الزمان لاستلزام انحصار وجوده في الآن
لجواز ان لا يكون كذلك تارة في الآن وتارة في الزمان لا بد لامتناعه
من دليل هكذا قيل واقول مبنى الكلام موقوف على تمهيد مقدمة
وهي ان الحصول في الزمان على قسمين احدهما الحصول على التدريج وهو حصول
الشيء الذي له هوية اتصالية لا يمكن ان يحصل الا في زمان كالحركة وما يشبهها
فان تلك الهوية يمتنع وجودها دفعة ولا يلزم من ذلك ان يكون حصولها
حصولا قوله [illegible] في اجزاء ذلك الزمان لانها حيث
هويتها بكليتها عن الاشياء [illegible] كل هوية والقدر [illegible] قبول القسمة الى
اجزاء فهي بل عرضي القسمة لا يكون الاشياء [illegible] منطبق على زمان
وثانيهما ان الحصول لا على التدريج وهو ان لا يوجد في ذلك الزمان آن
الا ويكون ذلك الشيء حاصلا فيه لا ان يكون له انطباق على الزمان

اذا عرفت هذا فنقول ما لا يوجد الا في الزمان الذي له هوية اتصالية
منطبقة على الزمان كالحركة ولا يتصور حدوثه في الآن وما لم يكن له
هوية اتصالية بعضه وما يوجد في الزمان لكن لا يكون من قبيل ما له
هوية اتصالية كالميل وان كان موجودا في الزمان فيصح لا يوجد الا
في ذلك الزمان الا ويكون حاصلا فيه لكن يتصور حدوثه في الزمان
لاستلزامه ان يكون له هوية اتصالية منطبقة على الزمان بعضه واذا
لم يكن الميل من قبيل ماله هوية اتصالية تعين انحصار حدوثه في
الآن فلقد تم الاستدلال واندفع الاشكال وتبين الحال فيه
الا عن اضطراب الا من سوء الفهم وقلة التدبر فتدبر والله الموفق
للصواب قوله هذا جواب بعض آخ هذا السؤال لابي البركات
البغدادي واجاب عنه اولا بان زمان الجبل الملتقى الشديد في الجبل
الجبل النازل في الهواء يتحرك به الهواء ويرد الحبة عن الصعود في
زمان سكونها في الهواء قبل وصول الجبل بها تكسر فلا يلزم سكون الجبل
المستعد واما جواب المص فيتوقف على ان اول ما فارقه الحركة بمعنى
التوسط حاصلة في الجبل في آن الملاقات وان لم تكن حاصلة بمعنى
القطع لحركة بمعنى التوسط اي الكيفية التي حاصلة للمتحرك ما دام متوسطا
بين المبدا والمنتهى امر حاصل موجود في الخارج ما دام متحركا ولذا يحس ان
للمتحرك حالة مخصوصة فيما بين المبدا والمنتهى وكيف ثابتة الا في
المبدا لان المنتهى مستمر في اول انه ان الآنات فان وجه الحالة
بحدث وقتها ويستمر زمانا وليس المراد باستمرارها في الزمان انها
منطبقة على الزمان بان يكون لها هوية اتصالية فانها لا انها امر
بسيط لا يقبل القسمة اصلا بل المراد انه لا يعرض لها في ذلك الزمان

الآني حاصلة فيه وهذه الحالة وان كانت مستمرة بحسب ذاتها لكن
باعتبار نسبتها الى حدود المسافة متبدلة لانه لا يوجد في زمان وجودها ان
لا يكون حاصلة في ذلك الآن في حد آخر ولا يوجد قبل ذلك الآن ولا
بعده في ذلك الحد في حد آخر وهو التوسط استمرار زمانا وسيلانها يخيل في
الخيال امرا ممتدا غير قار قابلا للقسمة الى غير النهاية وهو الحركة بمعنى
القطع وهذه الحركة اعني الحركة بمعنى القطع هي التي لها هوية اتصالية
منطبقة على الزمان لا يتصور حصولها الا في الزمان قوله فانه يتوقف
زوال الاستعداد واعترض بان الدليل السابق على تقدير تمامه انما يدل
على ان بين كل حركتين مختلفتين سكونا زمانيا فيلزم في سكون الحبة زمانا فلا
يلزم منه سكون الجبل في حد الملاقات زمانا لان الحبة اولا سكنت في حد
الملاقات بعض المسافة زمان سكن الجبل ايضا في ذلك الزمان ويعود الاستعداد
لان السكون الزماني للحبة كاف في حركة الجبل فما ذكره المص من الجواب لا يغني
العليل ولا يغني من الجوع وايضا لو كان للحبة سكون اني يلزم توالي الآنات
لكون ان السكون مخصوصا بان الوصول والا وصول والجواب على ما ذكر
ان يقال ان السكون للحبة بعد الوصول الى الحد لان الحركة الاولى
قد انقطعت في ذلك ولم يحصل فيه الحركة الثانية فان عاد السائل وقال
وان سلم ان ان السكون لم يكن مخصوصا بان الوصول واللاوصول لكن
يلزم تتالي آني الوصول واللاوصول قلنا ثم فان اللاوصول في زمان
الحركة التي بها يحصل زوال الوصول وان الوصول طرف زمان تلك
الحركة فلا يلزم تتالي الآنين فان هذا بيان في ما سبق من كون زوال
الوصول آنيا قلت لا ثم انه فانه لان المراد به انه منطبق على الزمان
كالحركة بل المراد انه لا يطرح ان في زمان الحركة الثانية الا يوجد فيه

زوال الوصول ومثل هذا لا يتصور حدوثه الا في الآن كما عرفت قوله
واما الجبل فلانه لا تعدد للميل فيه او نقول عليه بانا لا نسلم ان الميل لا تعدد للميل فيه
فان الميل الموصل لم يزل حد الملاقاة فمن حيث انه ميل موصل الى غير
الميل المزيل لم يمكن ذلك الحدوث حيث انه ميل مزيل عنه فتعدد والميل
فيه قلنا هذه المغايرة انما هي بحسب وصفي الوصول واللاوصول وذلك لا يوجب
وجود السكون فيما بين آنيهما من الزمان والطريقة التي سلكها الشارح
وهي طريقة الشيخ الرئيس انما هي باعتبار الميلين المتغايرين ذاتا وهي
تستلزم وجود السكون فيما بين آنيهما وكما لم يثبت في الميل تحقق الى متغاير
واما لم يلزم سكون الجبل لحصول كلام الشارح في هذا المقام هو ان المقصود
كما اشتهر في الدليل ان الوصول وزوال الوصول فكل منهما انما يتغاير الا ان
الآن فيما بينهما زمان سكون لزمه الاشكال بلزوم سكون الجبل في الهواء
عند ملاقاة الحبة المرمية وما ذكره من الجواب لا يدفعه لان الدليل
على تقدير تمامه انما يدل على السكون الزماني واما ان يقع فيه تعدد
الميلين اتفاقا للشيخ ولم يحصل ان الميل الثاني ان زوال الوصول فيات
لم يستدل بانية اللاوصول على ان الميل الثاني كما فعله الخصم ولم يحصل الزمان
الذي بين آنيي الوصول وزوال زمان السكون على انا نجعل زمان السكون
الزمان الذي بين آني الميلين لم يرد عليه الاشكال بلزوم سكون الجبل
عند هذه الملاقاة لان الحركة وان حصل فيها الميلان لكن لم يلزم
من الدليل السابق كون آنيهما متغايرين لانه لا تنافي بينهما اذ لم يجتمعا
في محل واحد لان الميل الثاني عرض الحجر ومحله الجبل الصعد وهو الجبل
فلا يلزم من كون آنيهما واحدا اجتماع شيئين متنافيين في محل واحد
فلم يلزم سكون الجبل ايضا اذ لا تعدد للميل فيه حتى يلزم سكونه مع قطع

النظر

النظر عن سكون الجبل قوله اذ قد تبين ان الفلك في طبعه ميل مستدير
يحركه به على الاستدارة اراد بانه قد تبين ان الفلك في طبعه ميل مستدير
يتحرك به على الاستدارة وان يتحرك بالذات لان قد تبين ان الفلك
في طبعه ميل مستدير يتحرك بذلك الميل اذ لم يتبين فيما سبق الا ان
الفلك في طبعه ميل مستدير وانه يتحرك على الاستدارة بذلك الميل الذي
هو في طبعه فلا وهذا الكلام اشارة الى جواب ما يقال من ان المعلوم
بعد ما تبين في هذا الفصل ان حركة الفلك ليست طبيعية ولا قسرية فلا يلزم
من كونها ارادية جواز ان يكون عرضية قوله فيلزم ان لا يكون المتروك
عنه بالطبع مطلوبا بالطبع وانه مع التقابل الى يجوب لا نسلم ان المطلوب
بالطبع لا يكون متروكا عنه اولا يرى ان كل واحد من حدود المسافة في
الحركة المستقيمة يطلبه الجسم اولا ثم تركه بالطبع فيحتاج الى اعتبار قيد
زائد واحد قولنا في آن واحد وهذا الكلام لتغيره عبارة المتن وعبارة
المتن هكذا كل نقطة يتحرك عنها الجسم بحركة المستديرة فحركة عنها توجه
اليها والهرب عن الشي بالطبع استحال ان يكون توجها اليه ولا يكفي
ههنا ان يتبع استحالة كون الهرب عن الشي بالطبع توجها اليه بالطبع لانه
ضروري وقد يورد في هذا المقام سؤال الاول ان ما ذكره في الحركة الطبيعية
يقتضي ان لا يكون حركة الفلك ارادية ثم الفعال لا يترك كل وضع كما كان
عين التوجه الى ذلك والوضع كان ذلك الوضع مرادا او غير مراد لقوله
في حالة واحدة وانه مع دافع غير مطلوب جاز ان يكون الشي الواحد
مرادا او غير مراد من وجهين فان مبدا الحركة اذا كان له شعور
فالارادة جائز ان يختلف اعراضه بخلاف ما اذا كان عديم الشعور

الثاني انا لا نسلم ان كل جزء كل وضع هو المتوجه الى ذلك الوضع بل يجوز
وضعا ويتوجه الى مثل ما تركه ضرورة انعدام ذلك الوضع بتركه و
امتناع اعادة المعدوم فالاولى ان يقال ان طلب وضع معين
بالطبع وتركه بالطبع محال لانه مقصود بخلاف الارادة قوله فان ميل
قد ثبت ان الفلك في طبعه ميل مستدير يحركه على الاستدارة ابدا
الا عن امر غير متوجه لانه لم يثبت فيما قبل الا ان الفلك في طبعه ميل
مستدير يحرك على الاستدارة واما ان الحركة الحاصلة بسبب الميل الذي
طبع الفلك فلم يثبت بعد لا يقال الدليل الذي اورده الشارح على
ان حركة الفلك ليست عرضية يدل على انها ليست قسرية ايضا اذ الحركة
قسرية لزم تعطل الطبيعة الفلكية وايضا انه يكون حركته بسبب الميل
الذي في طبعه فيكون طبيعية فالسؤال وارد ويحتاج الى الجواب الذي
ذكره الشارح لانا نقول لا نسلم لزوم تعطل الطبيعة الفلكية على تقدير كون
حركته قسرية لان الطبيعة بسبب ما تقتضي من الميل تقتضي حدا معينا من
السرعة والبطوء في الحركة الحاصلة بسبب القسر وانما يتوهم وروده في الحلقة
بعد بيان انها ليست قسرية فتامل قوله لان المبدأ القطعا ورغة هذا
التحريك الارادي نفس مجردة هذا تصوير المدعى وتفصيل له وليس بدليل بل
الدليل ما ذكره بعد من قوله وذلك لان القوة المحركة للفلك يقوى على افعال
غير متناهية فالاولى ان يذكر مكان لان اي المعتبرة قوله اذ العقل لا
يباشر تحريك الاجسام هذا جواب عما يقال الذي ثبت من الدليل
السابق كون القوة المحركة للفلك غير جسمانية ولا يلزم منه ان يكون نفسا
اذ يجوز ان يكون عقلا فلا يتم قوله فهي اذن نفس مجردة واجاب بانه

العقل

العقل لا يباشر تحريك الاجسام بالارادة لان التحريك الارادي انما هو
لغرض فيلزم ان يكون العقل ناقصا مستكملا وقد تقرر عندهم ان الكمالات
الممكنة الحصول فكلها حاصلة لها بالفعل وليس لها كمال منتظر لا يقال
لا يلزم من كون العقل مباشر التحريك الارادي ان يكون ناقصا مستكملا
وانما يلزم ذلك ان لو كان التحريك لغرض عائد الى نفسه واما اذا كان
التحريك لغرض عائد الى غيره فلا لانا نقول نفع غيره ان كان اولى
بالنسبة من عدمه كان ذلك النفع كمالا حاصلا بالتحريك الارادي
فيلزم النقصان في ذاته واكتساب الكمال بالتحريك وهو باطل بعدم
وان لم يكن اولى بالنسبة اليه من عدمه لم يتصور كونه غرضا من التحريك
وباعثا عليه لان الغرض ما لاحظه الفاعل على الفعل ومن المعلوم بالضرورة
ان ما يكون وجوده وعدمه بالنسبة الى الفاعل مساويا لا يكون باعثا للفاعل
على الاقدام على الفعل قوله اذ المراد من القوة الجسمانية الصورية
النوعية الحالة في قيل القوة الجسمانية اعم من الصورة النوعية الحالة في
الجسم فاذن الدليل انما يدل على ان القوة المحركة للفلك ليست صورة
النوعية الحالة في مادته وليست يدل ولا يدل على ان القوة المحركة ليست
بقوة جسمانية سواء كانت صورة نوعية او غيرها والمطلوب هو الثاني
ويمكن ان يقال الامر وان لم يكن مطلوبا لكنه مستلزم للمطلوب لانه قد ثبت
ان حركة الفلك ليست قسرية فاذا ثبت ان حركته ليست من صورته النوعية
ثبت انها ليست بناشية من القوة الجسمانية لانه لو كان ناشية من القوة
الجسمانية فاما ان يكون تلك القوة الجسمانية ناشية من صورته النوعية
فيكون الحركة طبيعية هو صورته النوعية وقد ثبت استحالته من غير قسر فيلزم
ان يكون حركته بقوة مستفادة من خارج فيكون قسرية وهو باطل لانه ثبت انها

ارادته فيلزم المطلوب قوله واذ قد ثبت ان القوة الجسمانية ما يليها قابلة
للتجزي فنقول وكل ما قبل التجزي من القوة فان الجزء منه يرد عليه
انه ان اراد به ثبت ان كل قوة جسمانية قابلة للتجزي بحسب الفعل فممنوع
فان القوة الجسمانية الحالة في الفلك لا تقبل التجزي بحسب الفعل لامتناع
الخرق على الافلاك وان اراد انه ثبت ان القوة الجسمانية قابلة للتجزي
في الجملة سواء كان بحسب الفعل او بحسب الوهم او الفرض فمسلم لكن لا نم
في قوله وكل ما يقبل التجزي من القوى فان الجزء منه يقوى على بعض
ما يقوى عليه الكل لان القابل للتجزي بحسب الوهم او الفرض لا يكون اجزاؤه
موجودة بالفعل وما لا يكون موجودا بالفعل لا يقوى على شيء اصلا
فلا تفاوت بين تأثير جزء القوة في جزء الجسم وبين تأثيرها كلها في كله بحسب
صغر الجسم وكبره لعدم التفاوت يعني ان الجسم من حيث انه جسم لا يقتضي
تحريكا ولا ممانعة بل ذلك انما يكون بقوة تحلها فان الجسم من حيث هو
جسم لا يقتضي الا مكانا ما فنسبة جزؤه الجسم على جميع الامكنة على السوية
فلا يقتضي حركة ولا ممانعا عنها لان الحركة تقتضي ترك بعض الامكنة والتوجه
الى بعضها واقتضاء السكون اختيار لبعضها مع تساوي نسبته الى الجميع
وكلاهما ترجيح بلا مرجح فاذن كبر الجسم وصغره اذا فرضنا خاليين عن
القوة المعاوقة كان امتناعا وبين في قبول ... فلو كان تأثير جزء القوة في
جزء الجسم التأثير كل القوة في كله لزم مساواة الجزء قوله لزم الزيادة
على غير المتناهي المتصف بالنظام في جهة عدم تناهيه قال سلام لزوم
الزيادة على غير المتناهي في جهة في عدم تناهيه وانما يلزم ان لو كان حركة
الكل اسرع من حركة الجزء وهو مم لان كل القوة وجزؤها وجدنا ... في
الطبيعة مقتضيا لا يتفاوت بالسرعة والبطوء بل بحسب الكمية فقط بان

يكون

يكون حركة الكل اضعاف حركة الجزء في المدة على معنى ان حركة واحدة من
حركة الكل جميع الحركات المنبعثة من جميع الاجزاء والسرعة بطئها لا انما نقول
قد ثبت ان حركة الكل يجب ان يكون ازيد من حركة الجزء فلا يلزم تساوي
كل القوة وجزئها في القوة فالتفاوت بينهما اما ان يكون بحسب ابتدائها
بها فيكون حركة الكل ازيد في الامتداد من حركة الجزء في جهة عدم تناهيه
لان المفروض امتدادها في مبدأ معين او بحسب ... واما ان يكون بحسب السرعة
والبطوء بان يكون حركة الكل اسرع من حركة الجزء فحينئذ مع ... في
ح لا نم قد سلف ان التفاوت بين الحركتين بحسب السرعة والبطوء
توجب الزيادة على غير المتناهي واما ان يكون حركة الجزء ... الكل
حركات جميع الاجزاء غير متفاوتة في السرعة والامتداد وهو باطل
لانه يستلزم مساواة جزء القوة كلها في التاثير لانه قد سبق ان الكل هو
في الجسم البسيط الذي اجزاؤه متشابهة في الحقيقة لا متساو فيها بالطبيعة
الكل واذا كان تاثير كل القوة في مثل هذا الجسم كتاثير جزء القوة في
جزئه في السرعة والامتداد لم يكن بين كل القوة وجزئها تفاوت في القوة
والضعف لان جزء القوة اذا فرض كونه في كل الجسم الذي كان تحريكه كل
القوة ... ولا يجاوز في الجسم حتى يمنع ... تاثير جزء القوة فيه وهو الان ...
بعد ما سبق من انه لا تفاوت بين كل الجسم وجزئه في قبول التحريك غير
متوجه لكن هذا اعتراض قوي وهو انا لا نم لزوم الزيادة غير المتناهي
في جهة عدم تناهيه ولم لا يجوز ان يقع الزيادة في الخلال ان نرد لو كان
غير متناهيين مع اختلاف في السرعة والبطوء منبعث عن تصور
كلي او وهمي او خيالي او تصور اما تصور ما هو مدرك بالحواس الخمس
الظاهرة وهو التصور الخيالي او تصور ما هو ليس يدرك بها وهو اما ان

يكون تصور المعنى الجزئي متعلق بالمحسوس وهو التصور الوهمي اولاً وهو التصور العقلي قوله وتنبع ذلك الشوق عزيمة الحركة هذا على راي من يرى وجود قوة اخرى متوسطة بين القوة الشوقية والفاعلة وهو العزم الذي يحصل بعد التردد في الفعل والترك وعند وجوده يترجح احد طرفي الفعل والترك ويدل على مغايرته للشوق انه قد يحصل شوق بدون العزم وقد يقال الانسب ان العزم لا يغاير الشوق الا بالشدة فان الشوق قد يكون ضعيفاً ثم يقوى فيصير عزماً فالعزم على كمال الشوق فيحمل قوله منتسب عن راي اخرى وقد يقال لو توقف صدور الفعل الجزئي على التصور الجزئي لزم الدور لان التصور حيث انه يحصل من وقوع الشيء يتوقف على وجوده لانا نقبل فدره السواد والمعين مثلا لا نتصور الا بسواده واقعا في هذا المحل في هذا الوقت على هذه الشرط والمعتمد باشتمال هذه القيود وان كانت متكثرة غاية الكثرة لا يكون الا كلياً واما تصور هذا السواد من حيث شخصه المانع عن الاشتراك فلا يحصل الا بعد وجوده فليتوقف وجوده على مثل هذا التصور كان دوراً قوله مع ان النسبة الخ ملاحظة اعترض عليه بان تساوي الارادة الكلية نسبتها الى جميع الجزئيات على السوا لكن لا يلزم ان صدور بعض الجزئيات بها دون غيره ترجيح بلا مرجح لا لجواز ان يكون الاستعداد الخاص لذلك البعض الواقع مرجحاً كما ان النسبة الفعل الى جميع الصور على السواء وصدور البعض لاستعداد المادة لذلك البعض واعلم ان محصول المقدمة الثانية هو ان صدور الفعل الفعل السابقة الشوق الجزئي الى ذلك الفعل المنبعث عن التصور الجزئي بذلك الفعل او عن التقديرات

بانه

بانه ملايم او غير ملايم ويتوهم بعض الناظرين ان هذه بيان انها عادة متفرعة بالحركة فان الحركة على مسافة يكفي فيها ارادة متعلقة بقطع جميعها ناشئة من تصور الحركة عليها مع ان تلك المسافة يشتمل على حدود و مقاطع المنتهى الى حركات جزئية متعلقة بتلك الحدود ومن تصورنا و ارادتها بخصوصها فظهر ان الحركات الجزئية الصادرة عنها لا تحتاج الى تصورات وارادات جزئية والجواب انا قد اشرنا فيما سبق الى ان الحركة الموجودة في الخارج هي الحركة بمعنى التوسط وهي امر واحد شخصي من مبدا المسافة الى منتهاها انما يحصل المسافة باسرها اجمالاً و ارادة متعلقة بالحركة عليها اذ ليس هناك حركات متعددة بل حركة واحدة جزئية فلا يرد الحركة على مسافة بعضها على ما توهم قوله اما الاختلاف حقيقتها فان قيل لا حاجة الى هذا التطويل والتقسيم بل يكفي ان يقال كل ما له تصور جزئي يحصل يرتسم فيه الصور المقدارية وكل ما ارتسم فيه الصور المقدارية يكون جسمانياً لا مقدارية الحال يستلزم مقدارية المحل بالضرورة كما ذكر في دليل الجزء على هذا المطلب المختصر كما ذكر في الكتاب ولا يلزم من صحة الاثبات المطلق فيه عدم صحة اثباته مطولة فان تبيين الطريق يحسن من اداب المناظرة قال صاحب شرح النفس المنطبعة بواسطة ظهر بان الانفعالات الغير المتناهية عليها من النفس المجردة المراد ظهر بان الانفعالات الغير المتناهية على النفس المنطبعة من النفس المجردة ان النفس المجردة بتصور تصوراً كلياً وينبعث من ذلك التصور شوق كلي ينبعث ارادة كلية فيستعد النفس المنطبعة بواسطة التصور الكلي والشوق الكلي والارادة الكلية التي حصلت للنفس المجردة لان يحصل بها تصور جزئي وشوق جزئي وارادة

جزئية فيفيض عليها به والاحوزه العقل المفيض بوجود تلك النفس
على طريقة الايجاب فلا يرد ما تتوهم من ان كلا من ان نفعالات
المتنا هية لكونه موجودا في الفاعل جزئي فلا يمكن ان يصدر عن
النفس المجردة لاقتضائه المسبوقية بالتصور الجزئي فلا بد لهذا المعنى
المنطبق في ان تطرء عليها الانفعالات الجزئية من النفس المجردة
عن نفس منطبقة اخرى وكذلك الى غير النهاية فتامل واما الوقف
للسداد التي مواضعها الطبقة داخل فوق تلك الكرة الاول ان تبات
داخل فوق تلك الاقرب الينا اذ لم يعلم ان لا فلك تحت تلك الكرة
لا يخلو عن الكيفيات الاربع الفعلين اعني الحرارة والبرودة
الانفعاليين اعني الرطوبة واليبوسة واراد بيان انحصار العناصر
في الاربعة وحصوله ان كل عنصر لا يخلو عن احد الكيفيتين الفعليين اعني
الحرارة والبرودة واحدى الانفعاليين اعني الرطوبة واليبوسة والا
زوجات الممكنة بين تلك الكيفيات لا تزيد على اربعة لامتناع
الاجتماع بين الفعليين وكذا بين الانفعاليين المتضادين فيكون العناصر
اربعة حار رطب وحار يابس وبارد رطب وبارد يابس الا
انه قاصر في العبارة كما لا يخفى واعترض على هذا الدليل بانا لا نسلم
ان كل عنصر لا يخلو عن احدى الكيفيتين الفعليين واحدى الكيفيتين
الانفعاليتين غاية ما في الباب انا لم نجد عنصرا خاليا عن احدى الفعليين
واحدى الانفعاليين وهذا لا يدل على عدم الوجود او لجواز ان
يكون عنصر غايب عنا لا يدل شيء من ذلك من دليل وقد يجاب بان الكلام
هنا مبني على الاقتصار بحسب الواقع باعتبار احوال الاقسام التي علم بالتجربة
والتفتيش عنها بالاستقراء لا على البينات العقلية وتحقيقها الاحتمالات
العقلية فان ذلك مما لا سبيل اليه هنا وانما سميت الحرارة والبرودة

فعليتين

فعليين لظهور الفعل بهما فانهما معدان كلاهما لان الفعل فيهما فيها ونحوها
تلك الكيفية وسميت الرطوبة واليبوسة انفعاليتين لظهور الانفعال
فيهما فانهما معدان كلاهما كالانفعال السريع والبطيء وان كانت الكيفيات
الاربع منشأ للفعل والانفعال معا في حصول المزاج منها **قوله** والحار الرطب
هو الهواء اي قد يناقش فيه بانا لا نسلم ان الهواء حار بل بارد بطبعه و
الحرارة انما هي مستفادة من اشعة الشمس ولانه ايضا رطب فان
مخالطة الرطب اليابس يفيد استمساكا كما في اللبن والهواء ليس كذلك
فان مخالطة بالاجزاء الترابية لا يفيد استمساكا كما في الاطلاء واجيب عن
الاول ان الماء اذا سخن وتلطف وتحول لم يكن الهواء
حارا بالنسبة الى الماء لما كان الامر كذلك وهذا هو المراد من كونه
حارا لا الحرارة على الاطلاق فانه ليس حارا بالقياس الى النار وعن
الثاني بان المراد من الرطوبة هنا كيفية تقبل الجسم التشكل بها
وتركه بسهولة وكون الهواء كذلك ظاهر وما ذكر من ان مخالطة
الرطب باليابس يفيد استمساكا هو معنى اخر فان الرطوبة قد تعني
بكيفية تقتضي سهولة الانفصال والاتصال ولا رطوبة للهواء
بهذا المعنى بل للماء فقط والرطوبة المطلقة الاستمساك هو هذا المعنى لا
المعنى الاول الذي يدعى ثبوته للهواء **قوله** والحار اليابس هو
النار اي ثم ناقش الشارح فيه بكيفية تقتضي عسر قبول الاشكال وتركها
والنار سهلة التشكل والترك فلا تكون يابسة واجيب بان ما ذكر
من كون النار سهلة التشكل والترك انما هو الاجزاء التي عندنا وهي
مختلطة بالهواء ولذلك كانت سهلة القبول والترك فيجوز ان يكون
النار البسيط بخلاف ذلك فان ذلك هذه تكذب هذا الاحتمال

علی ان کل منها هرب بطبعه عن حیز الاخر اعترض علیه بان المشاهدة لا
تدل علی هرب الهواء عن الماء و هرب الماء عن حیز الارض ولئن سلم
ولا انها فی الجمیع لکنها لا تدل علی انها لیست بالقسر فان الک هذه هو هرب
کل واحد من العناصر عن حیز غیره واتیانه بالقسر او بالطبع فلا دلالة
للمشاهدة علیه قوله لم یدخل الاقدام السنة ای [illegible]
وای ان رمح الخارج الارکلی ام هذه توجبنا قلنا بان الصاعقة اجزاء
ناریة وعند ما عارضه السحب فیه قد [illegible] ویکون اجزاء ارضیة تکون
الصاعقة اجزاء ناریة ذکره الشیخ فی الاشارات لکنه [illegible]
فان ما کان فی بعض الموارد انها یتولد من الادخنة والابخرة المتصاعدة
من الارض المحتقنة فی السحاب و هذا اظهر قوله فی الصاعقة قال الامام
الرازی فی شرح العیون اتفق علی [illegible] الشیخ تشبه الحدید تارة والنحاس
تارة فلو کانت مادتها النار لما اختلفت هذه الاختلافات بل مادتها
الابخرة والادخنة الشبیهة بمواد هذه الاجسام فی معادنها قوله اما
اولا فلان الزمان الذی امکان ذهاب تلک المیاه الکثیرة فی مثل
ذلک الزمان بالنشف او التقویب قلنا جاز ان یکون لبعض المیاه سبب
من الاسباب نشف او تقویب فی زمان هو فی غایة القلة لا مدفع
ذلک من دلیل قوله ثانیا قلنا بان المبالغة بعد العناصر وکیفیاتها
فی الکون والفساد مبنیة علی الظاهر من التجارب والاستقراءات
التی تفید ظنا غالبا لا القطع و تفید یقینا لمن [illegible]
واحتمال هذه الاحتمالات البعیدة لا تقدح فیما هو المقصود ههنا قوله [illegible]
تحته فی غایة الصفو ولیس کذلک قلنا لم لا یجوز ان یتخلل الاجزاء الارضیة
[illegible] فلا یلزم ان یکون من ماء [illegible] فی غایة الصفو والجواب
ان [illegible] فی الحجم لو کان یتخلل الارضیة التی یکون منها لکان ذلک الحجم [illegible]

رطوبة متخلخلة ولیس کذلک فان الحجر المنقلب قد یتغیر صلبا وذلک مشاهدة
فی [illegible] المنقود من ماء عین ماء [illegible] قوله یجعلون بعض
الالفاف والعلة [illegible] من الجبل [illegible] فانهم یجعلون [illegible]
الصلبة [illegible] اصلاحا بالاحراق او بالسحق فان [illegible] الجوهر [illegible]
[illegible] بالاعتدال [illegible]
الی [illegible] وان لم یکن [illegible] السحق وقد قیل انها
[illegible] الاصطلاح [illegible]
اصلاحا [illegible] فی [illegible] ولیس هناک [illegible]
[illegible] فلیس ذلک السحاب فی الحظ الا هواء اما قیل
لم لا یجوز ان یکون سبب تکون السحب ای طرق [illegible] ان هواء
هناک [illegible] بالاجزاء [illegible] الارضیة والابخرة
والادخنة اکثر فاذا [illegible] العواء واجتمع [illegible]
[illegible] من الاجزاء [illegible]
ان یکون هناک انقلاب اصلا اقول هذا احتمال بعید جدا
فانا [illegible] الهواء الذی هناک لیس فیه اجزاء مائیة قبل یکون [illegible]
بقدر [illegible] فان البخار [illegible] من الاجزاء السحب
اجزاء هوائیة [illegible] هذا [illegible] بلا دلیل [illegible] ان
یکون البخار اجزاء هوائیة قد کانت مختلطة بالماء بناء علی ما ذکره الشیخ
الرئیس [illegible] ان الحرارة [illegible]
المختلطة [illegible] الاجزاء
[illegible] مختلطة بالاجزاء [illegible] الانقلاب اولی
وان [illegible] ان [illegible] مختلطة باجزاء هوائیة [illegible] ان الاجزاء

للكابد

الهوائية الكثيرة الحاصلة من البخار كائنة في الهواء قبل التسخين قوله يحدث
فيه نار من غير نار يكون فيه فقد يقال جاز ان يحصل لذلك الهواء الذي في
الكوز سخونة قوية بمثل فعل النار في الاجواف من غير انقلاب الهواء
نارا واجاب بان هذا مكابرة فيما يجزم به العقل بانه لا بد اذ يحدث
هناك ما يشتعل به الحديد اذ لو كانت الحرارة باقية فوق رأس الشعلة
مع الاجزاء الدخانية لكان فيها اشتعال جزئي قوله جاز ان لا يتركب
لتفرقها في الهواء وتصغر اجزائها تغيب عن الحس الكثير الا لاخرق
اليه سقف البيوت وغيرها مما ذكرنا اولا فيما اختلط بالهواء اجاره و
فانكرت سورت فلم يحرق ولو سلم انها انقلبت فلم لا يجوز
انقلابها الى اجزاء ترابية الهوائية ملاو وسطا او الى قسم الكوي غير الابية
لان الفرض فيما لو تثبت قال الامام انها المشتعلة ليست واحدة بالعدد
بالمتابعة بل هي متجددة على الاتصال فان كل ما يشتعل يتحرك الى فوق
يطلبها فيلحقها من السرد ما يبطلها وهذه كالماء الراكد من الانبوب
فلنا يرى امرا واحدا مستمر الحدوث وهو الحقيقة امثال متواردة
على الاتصال قوله يدل على اشتراكها في الهيولى اي هناك هيولى واحدة
يخلع صورة من الصورة العناصر ويلبس صورة اخرى منها اذ لولا
لم يتصور الانقلاب بعضها الى بعض بل يتعدم بعضها بالكلية ويحدث
بعض اخر مكانها وذلك مما لا يقول به اهل الحق بالكون والفساد
فانهم يزعمون ان كل حادث مسبوق بالمادة الرابع ان الكيفيات
الحاصلة امور زائدة فحصول ما ذكره من الاستدلال هو ان كل من الكيفيات
يزول ببقاء الصورة النوعية فتستلزم المغايرة فيه بقاءه عليها على الصورة
النوعية فهو غير الصورة ولازم اجتماع وجوده لاشي وعدمه في حالة

واحدة

واحدة وحصول الاعتراض منع كلية الصغرى اي لا نم ان كلا من الكيفيات
يزول مع بقاء الصورة النوعية فان النارية يزول عند زوال الحرارة والصورة
المائية يزول عند زوال السيلان عنه والارضية عند زوال الجمود عنه واما
الجواب فحصوله الاستفسار في سند المنع بان ما ذكرتم من ان الصورة
النوعية يزول عند زوال هذه الكيفيات ان اريد انها يزول عند
زوال هذه الكيفيات مطلقا سواء كان في حالة التركيب او في
حالة البساطة فلم وان اريد في حالة البساطة فمسلم لكن لا ينافي ما ادعينا
من انها يزول في الجملة مع بقاء الصورة النوعية قوله فليس لموضع آية
كلام على السند وما ذكره الشارح من انه اورد على سبيل المعارضة فغير موجه
اذ لا وجه لايراده على سبيل المعارضة او لم يستدل على الصغرى حتى تعارض
فيرد على الجواب منع هو ان يقال المدعى هو الاطلاق في المقدمة
المذكورة والمنع مندفع عنها بتمام الكلام عليها فيه بحث لانك قد
عرفت ان المقدمة المذكورة اعني قولنا كل من الكيفيات يزول
مع بقاء الصورة النوعية لم يستدل عليها بل اورد بالمثال وهو لا يصلح
دليلا على تلك الكلية وان فصل الصغرى حينئذ يكون المثال دليلا
عليها لكنه لا يمنع الشارح المذكور ما هو المطلوب من ان الصورة النوعية
مغايرة لكل من تلك الكيفيات قوله ولكن المراد منها ان
الكيفيات وتحرر الكلام ذكره الامام في شرح الاشارات واعترض
عليه صاحب المحاكمات بانه لو حمل على التضاد الحقيقي لم يجز في الظاهر
الثاني اذ لا حاصل من استراح المركبات لان المركبات بعضها حار
وبعضها بارد وبعضها رطب وبعضها يابس وقد كان بين نفس السواد
والبياض من تضاد وغاية الخلاف كذلك بين نفس الحرارة والبرودة

النقرات

والرطوبة واليبوسة والبياض وتضادا واشكالا لانهم قالوا الكيفيات المختلفة
بالشدة والضعف كالسواد والبياض والحرارة والبرودة وغيرها مراتبها
المختلفة بالشدة والضعف انواع متخالفة بالحقيقة فمراتب الحرارة انواع
مختلفة عندهم وكذا مراتب البرودة فبين الحرارة والبرودة على تقديرها
فقول عرض لان الرايات لا يختلف بالشدة والضعف في زعمهم و
كلا الثاني يكاد يخالفهم بان لا تضاد حقيقيا الا بين نوعين اخرين متبددين
بحيث جنس قريب فلو حمل التضاد على التضاد الحقيقي لم يتناول الشوق
المذكور لنفرادي الثاني ولا الاول الا على واحد الحادي الى سبيل
قوله فيلزم كون الشيء الواحد بالنسبة الى شيء واحد غالبا ومنفعلا
في حالة واحدة وانه مح اذ يلزم ان يكون كل منهما بالقياس الى الاخر
غالبا ومغلوبا في حالة واحدة وهو ضروري الاستحالة وبالعكس اي يلزم
ان يكون المغلوب غالبا على الغالب عليه قوله ويكون الفعل على هذا
التقدير ان العناصر عند الامتزاج ينفعل بعضها الى صورة بعضها في بعض
بواسطة الفعالان تعاكى على الصورتين بواسطة الكيفيتين اي ان يكون
معا فيلزم كون الشيء غالبا ومغلوبا معا لان الكيفية كما انها غالبة اذا
فرضنا كالكاسرة فكذا اذا كان لها دخل في ذلك واما ان يكون
على التعاقب فلازم صيرورة المغلوب غالبا وبالعكس واجيب
بان الكل عند الامتزاج كل كيفية سورتها لا بنفسها والكاسر ليس
الكيفية المتضادة لا سورتها للقطع بان الماء الشديد الحرارة يكسر
بالماء البارد وان لم يكن في الغاية واذا كان كذلك فلا يمتنع ان يكون
الكيفية المنكسرة كاسرها سورة الكيفية المتضادة ولا يكون لتمام الاجتماع
الغالبية والمغلوبية لان الغالب هو نفس الكيفيتين والمغلوب سورتها

والى هذا الجواب اشار الشارح بقوله وان صورة كل من العناصر
ينفعل بواسطة اصل تلك الكيفية في مادة الاخرى بازالة سورة الاخرى
وانت خبير بانه يصح الفعل على الكيفيات من غير اعتبار الصورة
فتامل قوله المراد بكاينات الجو ما بين كرة الارض و
فلك القمر قوله ما كون من العناصر بغير تركيب لم يرد انه لا يتركب
فيه اصلا لان في بعضها تركيبا بل اراد انه بغير تركيبا تام يستتبع
المزاج قوله فهذه المتصاعدات من الاجزاء الهوائية سائح في العبارة
فحصول البخار والاجزاء الهوائية المختلطة بالاجزاء المائية والمعلوم ان البخار
هو المركب من الاجزاء الهوائية والمائية وكذا في قوله فهذه الاجزاء الهوائية
المتصاعدة مختلطة بالاجزاء الارضية اي الدخان لان الدخان هو المركب
منها قوله والقطرات النازلة اي المطر فان قلت ما
السبب في ان الامطار الصيفية حبابها كبار في الاكثر والامطار الشتائية
الشتوية حبابها في الاكثر وما السبب في كثرة المطر في بلاد الحبشة مع
حرارة الهواء فيها قلت الامطار الصيفية في الاكثر لا تخلو عن الاودية
الريح من قوة الريح فيتصل القطرات بعضها ببعض تلك القطرات
اي الشتاء يكون الهواء ساكنا فلا يتصل القطرات واما كثرة في
بلاد الحبشة فلارتفاع الاجزاء وانحصارها بسبب الجبال المانعة من
الرياح قوله فيحصل منها السحاب اعلم ان البخار المتصعد ان كان
بعيدا من الارض كان صغير الحب مستديرا ذوبان بالحرارة
الحادثة للهواء وان يكون قريبا من الارض كان كبير الحب غير مستدير
لعدم ذوبان ليس عنه نزوله قوله وسبب الانعكاس ما انكم بالحق
بسبب عدو ثنا كما ذكرنا في الشارحة لان فوس قزح والهالة عند المشاي

مقادم

ومعنى الخيال هو ان يرى صورة الشئ مع صور الشئ منظورا كالمرآة ٨٧
فيظن ان الصورة حاصلة فيها في نفس الامر وما قال من ان الصورة
اذا لم حاصلة ظاهر لكن الاشعة الخارجة عن البصر ينعكس منها اليها وان
كانت الروية في الاكثر بطريق الاشعة لا بطريق الانعكاس يظن
ان الصورة حاصلة فيه فتامل قوله بحيث يكون زاوية الانعكاس
المتساوية لزاوية الشعاع اي اذا وقع الضوء من الشئ سواء كان
ذلك الضوء ذاتيا او عرضيا على جسم صقيل كالماء والمرآة مثلا انعكس
الضوء من الصقيل الى جسم آخر وضعه من الصقيل كوضع المضيء من الصقيل
كما يرى الانعكاس الضوء من الشعاع النافذ في كوة الواقع على صقيل
كالماء الى الجدار المقابل للكوة والزاوية الحادثة على سطح الصقيل للشعاع
والانعكاس يسمى بالزاوية الاولى واذا توهم هذه الزاوية قاطعا للصقيل
يحدث عن جهتي الزاوية الاولى زاويتان احداهما وهي التي يلي المضيء
زاوية الشعاع والاخرى زاوية الانعكاس وهما متساويان والا لما كان
ارتفاع الشئ مساويا لارتفاع الضوء المنعكس من شعاع النافذ في كوة
الواقع على صقيل الى الجدار المقابل للكوة لكنه مساو له على ما يشهد به
الحس هكذا والكن دائرة ز ه ح الجسم الصقيل ودائرة ل هي الكوة و
خط ه ل وترا وخط الشعاع على الواقع من الجسم المضيء على سطح المرآة
هو خط ه ل وخط الشعاع المنعكس من سطح المرآة الى الجسم الذي وضعه
من المرآة كوضع الجسم المضيء منها هو خط ه ح وزاوية م ه ك هي الزاوية
الاولى وزاوية الشعاع وهي مساوية لزاوية ك ه ط التي هي زاوية
الانعكاس وهذه الزاوية اعني خط ه ك مع القطع الاخر زاوية
الانعكاس وهي خط ه ك وسمي الانطباق الزاوية على الزاوية

اي و

اي و بحيث انطبقا بالاعتبار قوله واردناه على قطر الافق الافق هو الدائرة
التي تفصل من ربع الفلك ما لا يرى والقطر هو الخط المتصل الدائرة
ودائرة ارتفاع الشمس دائرة عظيمة تنصف العالم وتقطع دائرة الافق
على زوايا قوائم وتمر بمركز الشمس اينما كانت والكلام من هذه القضية
بيان كيفية استدارة وكيفية الالوان قوله مختلفة الالوان اي الالوان المختلفة
الناحية العليا احمر ناصع الناحية السفلى اقرب الى سواد وهو مختلفة
الارجواني وما بينهما لون كراثي وهو لون متولد من امتزاج اللون
الاحمر والارجواني والسبب فيه هو ان الناحية العليا اقرب من
الشمس فانعكاس الشعاع من السحاب اقوى فيرى حمرة ناصعة والناحية
السفلى ابعد عنها واقل اشراقا فيرى حمرة مائلة الى السواد وهي الارجوانية
ثم يتولد من امتزاج هذين اللونين لون كراثي واعترض عليه بان
الكراثي يتولد من الصفرة والسواد لا من الارجواني والحمرة الناصعة
قوله ومنها الهالة وهي دائرة بيضاء تامة او ناقصة ترى حول
القمر وغيره اذا توسط بينه وبين الناظر غيم رقيق لطيف لا يحجب ما
وراءه عن الابصار واحاطت به اجزاء رطبة صغيرة غير متصل بعضها
ببعض واذا اتفق ان يوجد سحابان على الصفة المذكورة احدهما
تحت الاخرى حدثت هالتان احداهما تحت الاخرى ويكون التحتانية
اعظم وزعم بعضهم انه رأى سبع هالات معا قوله اي يمنع عن الرؤية
الجليدية الجليد المنبسط وهو الذي ينبسط من الحدقة الا ان ومنه
شبيه بالماء رطوبات العين نسبت الرطوبة الجليدية [illegible] نفذ
فيهم الشعاع الخارج على [illegible] من الشعاع على الاستقامة

٨٨ وانما ينفذ منهم الشعاع مع ما ينعطف منه على الكثافة لقوته ولطافته الاجزاء الواقعة في ثخنه ولا يرى فيها ضياء الى القمر لان الشيء انما يرد على الكثافة نفسه لاشي بخلاف الاجزاء التي فيما بينها الى جرم القمر وانما قيد بقوله على ما يشا هد نسبة الى جرم القمر والحدقة لان انعكاس الشعاع البصري من الصقيل انما يكون على نسبة الصقيل اليه نسبة الى الحدقة تساوي زاوية الشعاع وزاوية الانعكاس كما مر اليه الاشارة قوله لما ذكر تمام العلة في قوس قزح وهي كون تلك الاجزاء كمرآة صغيرة فان المرآة اذا صغرت جدا لا يرى شكل الشيء بعدم احاطة قاعدة الشعاع المخروطي سطحه قوله وعلامات الخ ثم هذا على تقدير غلظ الغمامة فاذا كانت غليظة ظهرت الحمرة واذا كانت اغلظ ظهرت السواد قوله وسببه الابخرة المحبوسة تحت الارض الخ اعترض عليه الشيخ ابو البركات البغدادي بان ظهر الارض في الصيف اشد منه برد الى الشتاء لو كان سبب العيون البخار فيجب ان يكون العيون في الصيف ازيد وفي الشتاء انقص والامر بخلاف ذلك بل الحق فيها مياه الثلوج والامطار لانا نجد ها يزيد بزيادتها وينقص بنقصانها والجواب ما ذكره انما يدل على انه لا يجوز ان يكون الابخرة هو السبب فقط لا على انه لا يجوز ان يكون ذلك سببا في الجملة واما مياه الثلوج والامطار فلا شك انه معتبر في ذلك الا انه غير مانع من اعتبار السبب المذكور وربما يتولد من مرجع الاشتاق نار محرقة وذلك لشدة الحركة المقتضية للاشتعال والانقلاب الى النار كما اول جسم طبيعي الى ان يتم الى

كونه رفعه على انه صفة كمال اي كمال زواله ذكره زجره على انه صفة جسم اي ذو جسم مشتمل الآلة وهو الاظهر لانه يلزم على الاول وقوع فاصل بين الصفة والموصوف وعلى التقديرين فليس المراد بالاول ان يكون الجسم ذا اجزاء متخالفة فقط بل لا بد وان يكون ذا قوى متخالفة كالقوى العاقلة والنامية وغيرهما فان الآلات النفس اي القوى وهو بسطها اي الاعطاء قوله وثانيهما النامية وهي الة التسمية اطلاق النامية على هذه القوة بالنظر الى الوضع اللغوي من قبيل تسمية محل الشيء باسم المفعول وذلك لان فعلها انما هو الانماء والنامي هو الجسم قوله فالغاذية هي التي تحيل الجسم الغذاء الى الاحالة قد يطلق على تغير الشيء في كيفياته كالتسخين والتبريد وبلا زمها الاستحالة في الكيفية كالتسخن والتبرد وقد يطلق على تغير صفة الشيء وجوهره اي صورته النوعية وهذا التغير هو المسمى بالتكوين والايجاد ويلزمه الكون والفساد والمراد ههنا هو هذا المعنى الاخير كما يشير اليه التابع بقوله انها تحيل الجسم الغذاء اي جزءا من المغتذي حقيقة لا تصور من غير تغير صورة الغذاء الى المغتذي قوله احترازا عن الزيادات الصناعية اي خرج بهذا القيد الزيادات الصناعية من تعريف النمو فخرج به التعريف الصانع عن تعريف وكذا اراد بقوله احترازا عن السمن انه خرج بقوله غاية النشو السمن عن تعريف النمو فخرج مقداره اليهم عن تعريف النامية وكذا معنى قوله احترازا عن الزيادات التي ليست على المجرى الطبيعي كالورم قوله احترازا عن السمن فان قلت السمن لا يزيد في الطول بل في العرض والعمق فقط فهو خارج بقوله في الاقطار الثلثة فالقيد المذكور مستدرك

ما ذكره من ان م

قلت السمن لا يزيد في الطول بل في العرض والعمق فقط هو الغالب
وقد يعم السمن جميع الاقطار حتى الرأس والقدم فيزيد في الطول ايضا فلا بد
من هذا القيد للاحتراز عنه قوله لان الزيادات الصناعية في بعض
الاقطار توجب النقصان في بعض اخرى لان الصانع اذا اخذ مقدارا من
الشمع مثلا فان زاد طوله او عرضه نقص من عمقه وبالعكس وفيه
نظر بان الكلام في القوى الطبيعية والصانع ليس منها فلا حاجة الى
اخراجه بهذا القيد وبان زيادة اقطار المغتذي في الاقطار بانضمام
الغذاء اليه لا ينقص واذا كان كذلك فتتأتى الزيادات ايضا
اذا اضاف الصانع الى الشمع مقدارا اخر
حصلت الزيادة في الاقطار كلها
فرغ تحرير هذه الالفاظ سنة ٩
على يد اقل الاقلين
المحتاج الى رحمة
رب العالمين
عطاء الله
الحلي
في
ما

